

Szerkesztette: Kicsák Lóránt – Körömi Gabriella – Kusper Judit

# Emancipáció – tegnap és ma



Eger, 2020

## **Emancipáció – tegnap és ma**



# Emancipáció – tegnap és ma

*Szerkesztette:*

Kicsák Lóránt – Körömi Gabriella – Kusper Judit



Eger, 2020

*Szakmai lektor:*  
Dr. Széplaky Gerda

*Nyelvi lektor:*  
Dr. Ludányi Zsófia

ISBN 978-963-496-165-9

A kötetet az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

A kiadásért felelős  
az Eszterházy Károly Egyetem rektora  
Megjelent az EKE Líceum Kiadó gondozásában  
Kiadóvezető: Nagy Andor  
Felelős szerkesztő: Domonkosi Ágnes  
Nyomdai előkészítés, borítóterv: Molnár Gergely

Megjelent: 2020-ban

Készítette: az Eszterházy Károly Egyetem nyomdája  
Felelős vezető: Kérészy László

**SZÉCHENYI** 2020



MAGYARORSZÁG  
KORMÁNYA

**Európai Unió**  
Európai Szociális  
Alap



**BEFEKTETÉS A JÖVŐBE**

# Tartalomjegyzék

<b>Előszó .....</b>	<b>9</b>
<b>Szabadság és hatalom .....</b>	<b>17</b>
<b>Takács Ádám</b>	
Normativitás és emancipáció Foucault-nál.....	19
<b>Ullmann Tamás</b>	
Emancipáció és szubjektum.....	29
<b>Szücs László Gergely</b>	
A „privát szféra” felszabadítása a digitalizáció korában: két megközelítés .....	43
<b>Szabadság és történelem.....</b>	<b>59</b>
<b>Kicsák Lóránt</b>	
Az önfelszabadító történelem és az autonómiaterv .....	61
<b>Marosán Bence</b>	
A radikális emancipáció programja: a biocentrikus ökoszocializmus elmélete .....	77
<b>Szabadságtapasztalások .....</b>	<b>93</b>
<b>Dergez-Rippl Dóra</b>	
Függetlenség és szemlélődés fogalmai Bergson időfilozófiájában.....	95
<b>Vermes Katalin</b>	
Játszó életöröm: a mozgásimprovizáció fenomenológiája .....	105
<b>Felszabadított tudás .....</b>	<b>117</b>
<b>Horváth Eszter</b>	
Emancipáció, avagy az ész többlete .....	119
<b>Békés Vera</b>	
Emancipáció és autoritatív tudás .....	133
<b>A felszabadító művészet.....</b>	<b>149</b>
<b>Darida Veronika</b>	
A fel nem szabadított néző? .....	151



<b>Kusper Judit</b>	
Periodikus emancipáció	
Az Uránia folyóirat emancipációfogalmai a XVIII. század végén.....	159
<b>Széplaky Gerda</b>	
A nőművésztől a posztfeminizmusig	
<i>A magyarországi feminista képzőművészet rövid története</i> .....	167
<b>Deczki Sarolta</b>	
Szabó Magda, Agatha Christie és Szapphó	
<i>Az Éjszakai állatkert és a Szomjas oázis antológiák hatása</i> <i>a női irodalom alakulására</i> .....	191
<b>Moklovsky Réka</b>	
Virginia szobája	
Női terek és emancipációs lehetőségek	
Virginia Woolf <i>Saját szoba</i> című művében.....	201
<b>A felszabadító elbeszélés</b> .....	<b>211</b>
<b>Nemes László</b>	
<i>The personal is also the political</i> – A betegségnarratíva mint az emancipáció aktusa .....	213
<b>Strickland-Pajtkó Ágnes</b>	
A digitális média hatása az amerikai magyar nők migrációs narratíváira .....	229
<b>Tarnóc András</b>	
A rabszolga-narratíva mint önemancipációs eszköz.....	239
<b>Felszabadult önazonosság</b> .....	<b>251</b>
<b>Kaló Krisztina</b>	
Hagyomány és emancipáció kortárs indiai és indiai vonatkozású nyugati nagyjátékfilmekben.....	253
<b>Csató Anita</b>	
Hol maradnak a női hősök a középiskolai olvasmányokból? <i>Az emancipáció arcai Szabó T. Anna Senki madara c. művében</i> .....	267
<b>Takács Judit</b>	
A kvének önreprezentációja és identitáskonstrukciója .....	275
<b>Szerzőink</b> .....	<b>283</b>

# **Emancipáció – tegnap és ma**

szerkesztette: Kicsák Lóránt – Körömi Gabriella – Kusper Judit

A kötetet az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.





# Előszó

Ha a társadalom- és bölcsészettudományok útjait keressük, melyeken járva képesek lehetnek nem csupán leírni a jelenségeit, de alakítani is a társadalmi-kulturális világot, az emancipáció szóval jelölt folyamatok, törekvések, mozgalmak biztosan olyan kapcsolódási pontot nyújtanak, ahol a tudósi megfontolások behatolnak a polisz világába, és a már zajló folyamatokat felerősítve, alakító részesei lehetnek a társadalmi valóságnak. Ha társadalomformáló hatásukat tekintve a legsikeresebb XX. század végi társadalomtudományi törekvéseket nézzük (Foucault-tól Turneren és Derridán át Butlerig), akkor azt látjuk, hogy elemzéseik és teoretikus megnyilatkozásaik túlléptek az akadémiai diskurzusok világán (nem egyszer transzgresszív módon, ami nem mellékes), és akár szándékoltan, akár uralhatatlan erejük révén, de performatív cselekvéseikkel behatoltak a politikum világába, ahol a társadalmi élet keretfeltételeinek megvitatásával a megváltoztatásukra is törekedtek.

Az Eszterházy Károly Egyetem Performativitás Interdiszciplináris Kutatócsoportja által Emancipáció címmel, 2020. február 13–14-én tartott konferencia előadásainak írott változatait tartja kezében az olvasó. Az előadások és az itt közölt tanulmányok szépen teljesítették a konferenciafelhívásban megfogalmazott célunkat, valóban olyan írások születtek, melyek az emancipáció filozófiai, szociológiai, történelmi, jogi, pszichológiai, pedagógiai, művészeti, irodalmi szempontú megközelítését és áttekintését adják, feltérképeznek jelenkori kihívásokat, sikeres társadalmi gyakorlatokat éppúgy, mint kudarcokat. Az elméleti és történelmi áttekintések mellett jelentős egyedi kezdeményezéseket és eseményeket is bemutatnak az európai és nem európai társadalmi-kulturális élet területeiről.

Emlékeztessünk röviden arra, hogy a latin *emancipo* ige eredendően az atyai hatalom alóli felszabadítást, elbocsátást, önállónak nyilvánítást jelentette. A jogi nyelvből került át a társadalmi gondolkodásba, de jelentésmódosuláson ment keresztül. Hiszen míg eredendően egy jogos hatalom és birtoklás alóli felszabadulásra utalt, a későbbiekben egyre inkább a jogtalan, társadalmi igazságtalanságot szülő és fenntartó hatalmi elnyomás alóli felszabadulás értelmét vette fel.

A fejezetcímek jelölik ezeket a mozgásokat. A **Szabadság és hatalom** című fejezetben szereplő tanulmányok a jellegzetesen a jelenkori politikai hatalomgyakorlástól és hatalmi technológiáktól veszélyeztetett egyéni és közösségi szabadság kérdéseit, a felszabadulás lehetőségeit járják körül. Takács Ádám *Normativitás és emancipáció Foucault-nál* című írásában a foucault-i életmű egyik vitatott aspektusával, a normativitás koncepciójának tisztázatlanságával foglalkozik, és bemutatja, milyen társadalomkritikai és normatív szempontokat hoz játékba Foucault genealógiai pro-

jektje saját elemzései szintjén, és milyen általános emancipatorikus elképzelés körvonalazódik ebből a szubjektivitás, a hatalom és a társadalmi cselekvés területén. Ullmann Tamás *Emancipáció és szubjektum* című tanulmánya szerint a késő modernitás emancipációs „feladata” lett a ránk erőltetett, belénk nevelt vagy egyenesen belénk kódolt szubjektumforma alóli felszabadulás is. A kései Foucault vizsgálódásait tovább gondolva szubjektum és hatalom szoros összetartozásáról, az értékkritikai iskola tagjai a modern szubjektumot, az infantilizmus, a nárcizmus és a kompetitív jellege miatt már nem a hatalommal szemben fellépő szabad gondolkodás és autonóm cselekvés „helyének”, hanem a kapitalizmus rendszerét működtető egyéni élet- és gondolkodásformának tartják. A hatalomnak kiszolgáltatott egyén pszichológiai és egzisztenciális leírásai a modern társadalmi működés és a depresszió összefüggéseit, illetve a hatékonyságra törekvése és a kiegészése közötti összefüggéseket tárják fel. Az emancipációnak ez a megközelítése nem csupán társadalmi jelenségeket mutat be új aspektusból, hanem tudat és tudattalan fenomenológiai viszonyára is új fényt vet. Szücs László Gergely *A privát szféra felszabadítása* címmel közöl tanulmányt, melyben arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyen jogosítványokat kell megengednünk az államnak, hogy a polgárok biztonsága korszerű eszközökkel is fenntartható legyen, de a magánélet se sérüljön. Melyik kortárs elmélet segítségével mondható el találóan az egyéni szabadságra vonatkozó igényünk megszületésének és a leigázására törekvő jelenkori hatalomgyakorlásnak a története? Mi lehet a digitális kommunikáció korában a magánszféra felszabadításáért folytatott harc megfelelő módja?

A **Szabadság és történelem** blokkban az utópiák és utópisztikus történelemfilozófiai elképzeléseket felváltó, mégis a történelem átfogó megértésére törekvő elképzeléseket ismerhetünk meg. Kicsák Lóránt *Az önfelszabadító történelem* című tanulmányában a mai közgondolkodásban ritkán felbukkanó Cornelius Castoriadis történelemfelfogását és „autonómiaterv”-ét elemzi. A történelem a társadalom intézményesülésének és megváltozásának dimenziója, melyben nem transzcendens okok érvényesülnek, hanem az egyének és a közösség szabad teremtőtevékenysége. Ennek felismerése és felvállalása révén a társadalmak maguknak szabnak törvényt, nyíltan vállalják az intézményteremtés és megváltoztatás feladatát. Maga a történelmi mozgás és az ehhez illeszkedő politikai tettek emancipatorikusak: a társadalom önfelszabadítására, az önrendelkező társadalom megteremtésére irányulnak. Marosán Bence Péter *A radikális emancipáció programja: a biocentrikus ökoszocializmus elmélete* című tanulmányában az emancipáció Karl Marxra visszanyúló gondolatát a kortárs ökoszocialista elméletben gondolja tovább. Az ökocentrikus és sajátosan biocentrikus elképzelésében azt hangsúlyozza, hogy az emancipáció nem állhat meg az ember emancipációjánál, hanem a végső cél a teljes földi természet emancipációja, felszabadítása kell hogy legyen. A radikális emancipáció feladata ezért ma az, hogy az embert

ráébredszük saját lényegének, szabad, kreatív alkotóképességének a jelentőségére, és megmutassuk, miként lehet ezzel a lényegi képességgel élni úgy, hogy nem eldologiasító módon viszonyul a teljes földi ökoszisztémához, hanem az abba való harmonikus beleilleszkedés lehetőségeit próbálja megvalósítani.

A következő blokkban filozófiai ihletettséggű egyedi **Szabadságtapasztalásokkal** foglalkozó írások kaptak helyet. Dergez-Rippl Dóra *Továbbgondolt emancipáció* címmel közölt írást, melyben Bergson időfilozófiája alapján a mellett érvel, hogy az emancipáció nem csupán társadalmi viszonyfogalom, például a választott magány és a szemlélődésre való egyetemes emberi képesség vagy az önismeret vonatkozásában egyéni szinten jelentkezik. A szemlélődésre való készség, a transzcendenciára való nyitottság birtokában a másoktól való függetlenség a lehető legteljesebb mértékben biztosított számunkra, ugyanakkor ennek egyéni „kamatoztatása” korántsem egyszerű feladat. Vermes Katalin a konferenciára formabontó szerepléssel jelentkezett: mozgásműhely-foglalkozást hirdetett meg *Mozgásimprovizáció – a testi önérzékelés emancipációja* címmel, ahol tapasztalattá tette, hogy a kortárs testtudati mozgás- és táncterápiás módszerek kiszabadítják a testi önérzékelést a modernitásra jellemző instrumentalizáló gyakorlatokból, s felszínre hozzák a mozgás, az észlelés, a testtapasztalás kreatív lehetőségeit. A sokdimenziós testi tapasztalás, a mozgás őszinte megtapasztalása, játékba hozása csökkenti a nemi szerepekhez, életkorokhoz, társadalmi pozíciókhoz kötődő szerepminták terhelését, s elevenebb, elfogulatlanabb, de egyszerűsmind reflektívabb viszonyt teremt saját magunkkal és embertársainkkal. Kötetünkbe *Játszó életöröm: a mozgásimprovizáció fenomenológiája* címmel a mozgásterapeutaként végzett tevékenységének elméleti hátterét villantja fel, itt elsősorban a játék jelensége köré rendezve azokat az élményeket és felszabadító hatásait, amelyeket az elvárások és megszokások ketreceiből kiszabadított spontán mozgás során él át az ember.

A **Felszabadított tudás** című blokk Horváth Eszter *Emancipáció avagy az ész többlete* című tanulmányával indul, melyben a szerző a felvilágosodással meghonosodott fejlődéselvű emancipációmodell alternatíváit kutatja a tudásfelfogás megváltozása felől. Hiszen a feltétel nélküli hatalomra törő ész útja, a fejlődés egyenes vonalú mozgása ma már korántsem érvényes: Bergsonnal összezavarodtak az észszerűség eleddig stabil szerkezetei, Derrida mátrixként vezeti be a grammatológiát, Deleuze rizómákkal váltja fel a logika fastruktúráit, sziporkázó fénykristályokkal a keretek közé kényszerített képi gondolkodást (reflexiót), Bruno Latour erők és aktusok asszociatív hatásmechanizmusával megdönteni látszik a statikus logika hatalmát. Az írás egyfajta gondolattérképként felvázolja a klasszikus gondolati struktúrák posztstrukturalista és poszthumanista alternatíváit, megmaradva mégis a felvilágosodás kanti szellemében. Hiszen a kanti kérdés továbbra is fennáll: hogyan tudnánk kilábalni a magunk terem-

tette kiskorúságból – a magunk teremtette gondolati struktúrák béklyójából? Békés Vera *Emancipáció és az autoritativ tudás* című dolgozata szerint az egyenjogúsítás eszméjének filozófiai alapjai időről időre felülvizsgálatra szorulnak. Nem hagyható figyelmen kívül például a tudás társadalmi szerkezetéről, az autoritativ tudás – vagyis a mérvadó tudás – természetéről való felismerés megjelenése, egyáltalán: tudáseszményünk változása sem. A társadalomban működő tudás megítélésének létezik egy olyan tudásszociológiai-antropológiai dimenziója, az illetékesség, amelyhez nem elegendő valamilyen tényleges kompetencia önmagában. Autoritativ tudásra éppen ezért csakis a társadalmilag kinyilvánított vagy pedig hallgatólagosan elismert módon lehet szert tenni.

A **felszabadító művészet** témakörét nyitja meg Darida Veronika *A fel nem szabadított néző?* című tanulmánya, melynek fő állítása, hogy a XX. század meghatározó színházi paradigmái a passzív nézőközönség felszámolására törekedtek, ahogy ez Brecht epikus színházában és Artaud kegyetlen színházában pontosan megfogalmazódott. A szerző kérdése, hogy vajon követőik mennyire tudtak megfelelni ezeknek a radikális igényeknek. S hogy a posztdramatikus színház, melyet gyakran a logosz színházával szemben az opszisz színházának tartunk, mennyire volt képes a látás és a nézői gyakorlatok valódi felszabadítására? Jacques Rancière elméletéből kiindulva vizsgálja, hogy milyen értelemben beszélhetünk az egyenlőség új színpadairól, és hogyan találhatunk kortárs példákat a felszabadult színházi nézők közösségére. Kusper Judit *Periodikus emancipáció. Az Uránia folyóirat emancipációfogalmai a 18. század végén* című tanulmánya a folyóiratok identitásképző és -formáló stratégiáiról szól. Vizsgálódásai középpontjában a XVIII. század végének éppen éledő magyar folyóiratkultúra, ezen belül is az 1794–95-ben három lapszámot megért *Uránia* című folyóirat áll, melynek segítségével a korszak társadalmi szereplehetőségeit, a nő mint másik ábrázolását, s az ezek segítségével formálódó befogadói (ön)képet igyekszik megérteni. A folyóirat két szerkesztője nem csupán egy több műfajt felvonultató periodikát teremt, hanem tanúi lehetünk annak is, hogy a több mint kétszáz évvel ezelőtti narratív teljesítmények milyen szerepet játszhattak a korabeli emancipációfogalmak kialakulásában, s mindezek hogyan konstruálták meg azt a nőképet, mely az olvasók önképének alakulását befolyásolhatták. Széplaky Gerda *A nőművésztől a posztfeminizmusig* című írása nagy ívű vállalkozás: a feminista művészet történetét a magyar nőművészet kezdeteitől a posztszocialista korszakon át egészen a kortárs posztfeminista jelenségekig tekinti át. Kiindulópontja szerint a nők történelmét a feminista mozgalmak megjelenése nem egyszerűen átalakította, hiszen előtte nem is létezett, hanem a feminizmus hívta életre: senki más, csakis a nők kezdhették el megalkotni az önmagukról szóló narratívát. A nőknek, akik hosszú évszázadokon át nem voltak ugyanazokkal a társadalmi jogokkal felruházva, mint a férfiak, és nem is rendelkeztek saját szimbolikus

mezővel, el kellett kezdeniük megteremteni saját társadalmi-kulturális emlékezetüket. Ennek kitüntetett területe a nőművészet, ahol szépen nyomon követhető a feminizmus történetének három korszaka. A legkorábbi, az egyenlőségért folytatott emancipációs küzdelmek még az azonosulás logikáját követték. A feminizmus későbbi szakaszainak képviselői azonban már bizalmatlansággal fordultak minden politikai dimenzió felé. A hatvanas és nyolcvanas évek közötti időszakot mindenekelőtt a férfi és női identitás közötti különbség felmutatásának a vágya motiválta: a feministák ekkor a genderszerepeket egy olyan női identitáskonstrukció mentén próbálták meghatározni, amely a sajátos női világtapasztalatra épül. Ebben az időszakban született meg a radikális feminizmus álláspontja, amely a nők alávetettségéért a heteroszexuális kultúrát és a nemi sztereotípiákat okolta. A kilencvenes években kezdődött el az a harmadik időszak, melyet posztfeministának nevezünk. Ez utóbbi szerint ember-mivoltunk lényegét immár nem a nemi különbözőség mentén kell meghatározni, hanem inkább a kettősség együtthatása mentén: az emberi identitásba egyszerre van bevezetve a női és a férfi tapasztalásmód. A ténylegesen posztmodernnek nevezett feminizmus pedig ezen az állásponton is túllép, elmozdulva a performatív identitáspolitika felé. Deczki Sarolta *Szabó Magda, Agatha Christie és Szapphó. Az Éjszakai állatkert és a Szomjas oázis antológiák hatása a női irodalom alakulására* címmel közölt tanulmánya a női írók emancipálódásának folyamatát követi nyomon a kortárs magyar irodalomban. Manapság egyre több női szerzőt ismer el a szakma és az olvasóközönség. Ez azonban viszonylag új fejleménynek tekinthető. Az emancipálódási folyamatban alapvető szerepet játszottak az *Éjszakai állatkert* és a *Szomjas oázis* című antológiák, melyek szerzői a női szexualitást és a speciális női tapasztalatokat próbálták meg feltérképezni. A két antológia diskurzusformáló erővel bír, határpontot jelent, még ha ez nem is mutatkozik meg látványosan. Moklovsky Réka *Virginia szobája* a XX. század egyik legjelentősebb, legnagyobb hatású angol írójának 1929-es esszéjét, a *Saját szobát* veti alá átfogó elemzésnek. Feminista alaplúként az írás a nők helyzetét, korlátait és lehetőségeit, megítélését, önrendelkezésének, intellektuális szabadságának, egyenjogúságának és egyenértékűségének kérdését, a férfiak és nők viszonyrendszerét vizsgálja. A műben bemutatott térszerkezet sajátos, emancipációs jellegét, a „saját szobát” mint az önazonosság és az intimitás terét, a munka helyszínét középpontba állítva a szerző arra a választ keresi, hogy mi szükséges ahhoz, hogy egy nő a maga ura lehessen, mit jelent pontosan a „saját szoba”, és milyen is az oda elvonuló nő önmagában?

Az irodalmi alkotásokhoz kapcsolódóan, de egy másik regiszterben **A felszabadító elbeszélés** című fejezet írásai olyan eseteket vizsgálnak, amikor az élettörténet elbeszélése bír valódi felszabadító erővel. Nemes László *A betegség narratíva mint az emancipáció aktusa* című tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a betegség-narratívák terjedése az elmúlt évtizedek során egy új műfaj kialakulását eredményez-

te. Megjelenésük párhuzamba állítható a posztkoloniális irodalom kulturális logikájával, hiszen a betegek, saját egyéni helyzetük bemutatásával mintegy „visszaírnak” a szubjektív betegségtapasztalatokat elnyomó modern egészségügyi rendszernek, s ezáltal ezeknek a szövegeknek a terjedése emancipációs lépésként értelmezhető. Strickland-Pajtkó Ágnes *Az újmédia mint az új nyilvánosság lehetősége az amerikai magyar nők migrációs narratíváiban* című írása a XX. század során Magyarországot elhagyó menekültek személyes sors történeteinek elbeszéléseit abból a szempontból vizsgálja, hogy a társadalmi nem milyen mértékben és módon befolyásolja az emlékezést és a személyes múlt narratíváinak megalkotását, másrészt pedig, hogy a digitális média különböző platformjai és ezek inherens adatbázis logikája hogyan hathat a narratív struktúrákra. Kitér arra is, alkalmas-e a digitális média az idősebb nők hagyományos némaságának oldására, s ezen keresztül emancipációjának elősegítésére, „szóra bírható-e az alárendelt”. Tarnóc András *A rabszolgánarratíva mint önemancipációs eszköz* című dolgozata az amerikai történelem egyik fő problémakörével, a rabszolgasággal és a rabszolgánarratíva által biztosított emancipációs lehetőségekkel foglalkozik. Az írás folyamata által emeli ki a rabszolgát tárgyiasult helyzetéből, aki ezzel megteremti önmagát. Frederick Douglass narratívája, amely egyben a műfaj leghíresebb példája, érzékelteti a szerzőnek az írás valóságmegváltoztató erejében való hitét, vagyis kiemeli az emancipáció konatív, akarati oldalát.

A **Felszabadult önazonosság** blokkot Kaló Krisztina *Hagyomány és emancipáció kortárs indiai és indiai vonatkozású nyugati filmekben* című tanulmánya nyitja, melyben a multikulturalizmus emancipatorikus hatásait vizsgálja kortárs indiai filmek bemutatásával. Ezekből egy átalakulóban lévő társadalom rajzolódik ki, ahol a hagyomány és a haladás elvei mentén alakulnak ki feszültségek. Az elemzett mozifilmek egy része a nők hétköznapi, családi, párkapcsolati és egzisztenciális nehézségeiről nyújt képet, más részük a kasztrendszer miatt érzelmeikkel vívódó szerelmesek által jeleníti meg a társadalom egészét érintő lassú változásokat, vagy legalább is az azokra irányuló igényt. A filmek az eltérő kultúrák összeegyeztethetőségének nehézségeit állítják a középpontba. Csató Anita *Hol maradnak a női hősök a középiskolai olvasmányokból?* címmel közli tanulmányát, melyben amellet érvel, hogy az iskola kötelező olvasmányai sokszor nem megszerettetik a diákokkal az olvasást, hanem csorbitják az olvasás élményét. Ennek egyik oka lehet, hogy a lányok a középiskolai olvasmányok során csak elvétve találkoznak női főhősökkel. Az írás a női hősök mintanyújtásának fontosságát járja körül a diákok identitásának alakulása szempontjából, ennek bemutatására Szabó T. Anna *Senki madara* című novelláját elemzi. A közösségi identitás és emancipáció kapcsolatát vizsgálja Takács Judit *A kvének önreprezentációja és identitáskonstrukciója* című írása. A kvén Észak-Norvégia fjordjai közt élő finnugor nyelvet beszélő nép mára néhány ezer anyanyelvi beszélővel bír. Hogyan tudta elérni ez az erőszakos



norvégosítás hatására maroknyivá zsugorodott nép, hogy mára etnikai kisebbségként tartsák számon őket, nyelvváltozatukat pedig a rokon balti finn nyelvektől (a finntól, meänkielitől és a számitól) különült, önálló nyelvként ismerjék el? A tanulmány az évtizedek óta zajló kvén revitalizációnak azon lépéseit tekinti át, melyek az önálló nyelvként való elismertetéshez vezettek.

A témák és az írások sokrétősége nemcsak a kérdéskör árnyalt bemutatását, de változatos olvasásélményt is kínál.

*Kicsák Lóránt*



# **Szabadság és hatalom**



## Normativitás és emancipáció Foucault-nál

Michel Foucault gondolkodását vagy gondolkodása bizonyos aspektusainak jelentőségét tárgyalni kívánó szövegek – mint amilyen ez is – aligha kerülhetik el, hogy állást foglaljanak abban a kérdésben, jelentős filozófus-e Foucault. E kérdést talán úgy lehetne általánosan megfogalmazni, hogy: hoznak-e történeti elemzésekre alapozott elméleti kérdésfelvetései filozófiailag releváns vagy megfelelően teherbíró eredményeket? Vajon életműve alkalmas-e arra, hogy történelem-, társadalom- vagy politika-filozófiai diskurzusok alapjául szolgáljon? Vajon elméletei nyújtanak-e konkrét hozzájárulást a mai társadalom problémáinak megértéséhez?

E tanulmánynak nem az a kifejezett célja, hogy ezt a vitát újra megnyissa. Mindenekelőtt azért nem, mert ez a vita *egyáltalán nincs lezárva*. Sőt voltaképpen azt láthatjuk, hogy az 1960-as évek óta megszakítatlanul folyik. Ebből a szempontból különösen figyelemreméltó, hogy Foucault szinte minden munkája, vagy valamennyi olyan filozófiai irányzat, amellyel munkái a kezdetektől fogva kapcsolatba hozhatók (a strukturalizmustól és a „68-as gondolkodástól” a posztstrukturalizmuson át a kortárs társadalomelméleti és biopolitikai irányzatok számos válfájáig) alkalmat szolgáltatott arra, hogy gondolkodásának filozófiai relevanciáját firtassák. Ez pedig tökéletesen mutatja, hogy Foucault jelentős filozófus. Hiszen ha valaki szinte valamennyi, életében megjelent vagy posztumusz munkájával képes releváns vitákat provokálni, és ily módon halála után több mint három évtizeddel is jó eséllyel kerül termékeny vagy provokatív kapcsolatba a legtöbb szembejövő filozófiai áramlattal, akkor ennél több aligha szükséges annak bizonyításához, hogy itt jelentős filozófiai teljesítménnyel van dolgunk.

E határtalan és folyamatosan megújuló vitaterep az egyik visszatérő és biztosnak látszó témája a *normativitás* kérdése Foucault gondolkodásában. E kérdés nem véletlenül rendelkezik rendhagyó túlélőképességgel. Hiszen ha valami biztosan állítható Foucault tevékenységéről, akkor az az, hogy kutatásait és elgondolásait egyfajta történeti-kritikai eljárás közegében viszi színre. A „jelen történetének” címszava alatt olyan történeti elemzéseket nyújt, melyeknek legtöbbször kifejezett célja egy adott és problematikusnak tekintett társadalmi kérdéskör kritikai áthangolása. Az örület, a kórház, a börtön, a szexualitás, a szubjektivitás stb. kérdéseinek történeti tárgyalása Foucault-nál nem pusztán kutatási, hanem „diagnosztikus” céllal születik.<sup>1</sup> Ennyiben

---

1 E kérdések bővebb tárgyalásához lásd könyvem elemzéseit: Takács Ádám: *Az idő nyomai – Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest, Kijarat Kiadó, 2018. 14–47.

viszont gondolati beállítódása és ethosza normatív és emancipatorikus elemeket tartalmaz. Annál is inkább, mert konkrét elemzéseinek eredménye és ezek fogalmi apparátusa sokszor kifejezetten a hatalom, a szabadság és az ellenállás szótárát hozzák játékba. Ugyanakkor Foucault mégsem látszik egyértelmű választ adni az eljárásából és megállapításaiból következő legégetőbb kérdésre: ha a tudás és a hatalom mechanizmusai egy társadalomban produktívan mindent átjárnak, akkor vajon a tudás milyen hatalmával kísérrelhetjük meg, hogy ellenálljunk a társadalmi szintéren jelentkező nem kívánatos hatalom erejének?

A Foucault eljárásait kikezdő klasszikus kritikák szinte mindegyike ezen a ponton igyekszik fogást találni diskurzusának egyszerre hallatlanul szuverén és plasztikus pozícióján. Nancy Fraser „normatív zavart”, Charles Taylor „kiúttalanságot”, Jürgen Habermas „önellentmondásos” felfogást lát Foucault törekvéseiben.<sup>2</sup> Összességében és leegyszerűsítve ezek a kritikák Foucault-t egy olyan helyzetben igyekeznek viszontlátni, amelyet a *normativitás paradoxonjának* nevezhetünk. Ennek szellemében pozíciója önellentmondásosnak nevezhető, mert ha egyrészt igényt tart normatív állítások megfogalmazására, akkor tisztázatlanul hagyja, hogy mely mérvadó és általános elvek alapján képes empirikus történeti elemzéseit társadalomkritikai felismerésekké alakítani. Ha viszont másrészt nem igényel saját állításai számára ilyen normatív előjogot, akkor munkáját nem lehet másként, mint kritikailag színlelő vagy félrevezető teljesítményként értékelni, de legalábbis esetében társadalomfilozófiai szempontból természetlen elméletről kell beszélni.

E tanulmány célja az, hogy – szemben a fent említett kritikákkal – egy más érthetőségi terepen tegye mérlegre Foucault gondolkodásának normatív és kritikai aspektusait. Egy olyan terepen, amely közelebb áll a Foucault saját munkája által láthatóvá tett filozófiai elvekhez és társadalmi gyakorlatokhoz. Fraser, Taylor és Habermas elgondolásainak közös pontja, hogy a normativitás kérdését csak egy univerzálisan érvényes és jól fundált elmélet keretei között tartják felvetésre méltónak és tárgyalásra alkalmasnak. Számukra a progresszív történeti hagyomány, az igazságosság vagy a kommunikatív racionalitás bizonyos elvei alakítják ki ezeket a kereteket. Ezzel szemben érvelni lehet amellett, hogy Foucault-nál nem egy egyetemes vagy értékeiben jól megalapozott normativitáskonceptió munkál eljárásai hátterében, hanem egy *procedurális és szituált normativitás* kidolgozását célzó társadalomfilozófiai pozíció színrevitelében érdekelt.

2 Vö. N. Fraser: *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*. In: Fraser: *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. 17–34.; Ch. Taylor: *Foucault on Freedom and Truth*. In: D. C. Hoy (szerk.) *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, 1986. 69–102.; J. Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Szerkesztette Tagai Imre. Fordította Nyizsnyánszki Ferenc és Zoltai Dénes. Budapest, Helikon, 1998. 223.

Röviden azt lehetne mondani, hogy Foucault-nál mindig a konkrét történeti elemzések *procedúrái* és a kutatott jelenségek aktuális társadalmi *helyi értékei* alakítanak ki egy céljában és hatásában változékony normatív elméleti mátrixot. Az örület, kórház, börtön, szexualitás, szubjektivitás stb. jelenségei jól érezhetően megnyitnak egy történeti munkaterepet, egyúttal egy aktuális társadalmi problematizáció hatásairól is tanúskodnak.<sup>3</sup> Az itt jelentkező kritikai tudás és az ebben rejlő normativitás megfogalmazhatósága, értelme és hatékonysága ezért egyrészt a történeti elemzések *kritikai színvonalán* múlik, másrészt és egyúttal az elemzett jelenségek beágyazottságán nyugszik az érintett társadalom vagy társadalmi csoport *történeti érzékenységeiben és önészlelésében*. Vagyis abban, ahogyan adott társadalmi szereplők saját törekvéseiket a saját élményeik és beszédmódjuk szintjén egy számukra konstitutív történet elemeként érzékelik.

Foucault elemzései tehát annyiban normatívak, amennyiben történeti diagnózisuk alapján képesek *feltárni* egy problematikus társadalmi szituációt és ebben *érintette tenni* egy adott csoportot (mint például az örület, büntetés, betegség, szexualitás stb. alanyait), majd őket saját helyzetükről kritikai gondolkodásra vagy cselekvésre sarkallni. Foucault normatív állításai (például az észszerűtlenség modern normáiról; a beteggé nyilvánítás hatalmáról; a büntetés esetleges racionalitásáról; a szexualitás burjánzó tabujáról) ennél fogva *maguk is időhöz és történeti szituációhoz kötött állítások*. Vagyis ugyanazon normatív szabályoknak alávetettek, mint azok a jelenségek, melyeket normativitásuk tekintetében történeti elemzésnek vet alá. Hatékonyságuk azok érintettségén múlik, akikre vonatkoznak. Más szóval addig és annyiban érvényesek, amíg bizonyos jelenségek kapcsán adott csoportok *értelmesen hisznek* a történeti változás társadalmi erejében és ennek értékmódosító hatásaiban.

Ebből az is kiderülhet, hogy Foucault alapvetően *modern* gondolkodó. A „történetiség” jelöli azt az általános feltételt nála, amelyen keresztül és amelynek segítségével egy adott társadalomban uralkodó aktuális tudás és hatalmi viszonyok szerepe újra-gondolható és újraalkotható. Különbsége abban áll a modernitás más nagy történeti gondolkodóihoz képest, hogy ő radikálisan elutasítja a történetiség feltételének egy univerzális (Hegel, Marx, Husserl), kollektív társadalmi (Lukács, Benjamin) vagy egzisztenciális (Heidegger) sorsszerűségből való eredeztetését. Támpontjait ezért – legalábbis pályája elején – olyan helyeken találja meg, mint az Annales iskola történet-szeinek munkái, vagy Canguilhem és Althusser antideterminista történelemelméletei.<sup>4</sup>

3 E kérdéshez lásd Robert Castel: „Problematizáció” és történelemolvasat. *Szociológiai Figyelő*. 1998/1–2. 64–75.

4 E kérdéshez lásd P. Macherey: *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*. Paris, La Fabrique, 2009.



Ugyanakkor fontos pontosan látni, hogy a történetiség feltételének egyszerre empirikus tereppé és kritikai elvvé emelése *nem esetleges* filozófiai választást jelöl Foucault-nál. Elemzéseinek lehetőségét éppen az adja, hogy a történeti működés és a történeti módon való gondolkodás az európai modern társadalmak egyfajta *rendszer-szükségleteként* jelentkeznek. Mint bemutatja, a modernitásban a tudás, a hatalom és a szubjektivitás ennek megfelelő belső és külső viszonyainak kialakítása folyamatszerű működéseket (legitimáció, normalizáció, szubjektiváció stb.) produkál és reprodukál. Másszóval a modernitás társadalmi valósága saját működésében integrálja a követelményt, hogy változékony, vagyis a jövőre nyitott legyen, ám ezt a nyitottságot a korábbi, vagyis múltbéli történések feltételként való felfogása alapozza meg. Azt a történeti specifikumot, hogy a modern társadalom képes jövőbeni alternatívákban gondolkodni, tehát az a jellegzetessége teremti meg, hogy saját múltját tudásként önmagában hordja, és folyamatosan mozgósítja. Így alapvetően a történeti szedimentációs folyamatok hatásai kényszerítenek egy adott társadalmi jelent arra, hogy az önmagára bizonyos fokig egy nyitott folyamat részeként és ne egy végső állapotként tekintsen.

Foucault számos szövegében és különösen a hatalmi formák és normák modern működése kapcsán elemzi részletesen ezeket a folyamatokat. Annak bemutatása első-sorban az 1970-es évek második felének Collège de France-beli előadásaiban<sup>5</sup>, hogy a modern társadalom irányadó hatalmi törekvései csakis idő- és térigényes *normalizációs* folyamatokként képesek érvényesülni és tudják kifejteni hatásait, egyúttal a modernitás és a történetiség viszonyáról való alapvető elmélkedésként is értelmezhetők. A „szuverenitás” hatalmi formájából a „fegyelmező”, illetve „biopolitikai” hatalmi szerveződésbe való modern átmenet a normák transzcendens (teológiai-politikai) felfogásának megszűnését és helyette történetiségük konstitutív használatának (formálás, fejlesztés, alakítás stb.) kizárólagossá válását jelenti. Ha a modern társadalom normalizáló társadalom, akkor ez azért van, mert meghatározó működése a *normálissá válás és normálissá tévés* kiterjesztett folyamatainak szintjén érhető tetten. Vagyis alapvetően a *történetiséggel kalkuláló hatalom* társadalmaként jelentkeznek. És ez annál is inkább így van, mert – mint ahogy Foucault bemutatja – normalizáció alatt messze nem csupán elnyomó mechanizmusokat kell értenünk. A modern társadalmi normalizáció mint történeti folyamat produktív és progresszív folyamat is, amennyiben képes az emberi képességek bizonyos fokú szabad növekedését biztosítani pontosan a létrejött tudás és hatalmi viszonyok normalizált működésére támaszkodva (gondoljunk pl. az emberi

5 Vö. Foucault: *Les Anormaux* (1974–75). Paris, Gallimard, 1999. [Magyarul: *A rend-ellenesek*. Fordította Berkovits Balázs. Budapest, L'Harmattan, 2015.]; *«Il faut défendre la société»*, (1975–76) Paris, Gallimard, 1997.; *Sécurité, territoire, population*, (1977–78), Paris, Gallimard, 2004.; *Naissance de la biopolitique*, (1978–79), Paris, Gallimard, 2004.

jogok, a szabadidő és fogyasztás, a társadalombiztosítás stb. „jóléti” intézményeire<sup>6</sup>).

Foucault számára ez a történeti terep és a benne rejlő immanens normativitás teremti meg a lehetőséget egy sajátos elemző-kritikai viszony beiktatására. Ha ugyanis a modernitásban a normalizáció folyamatai hozzák létre azt, amit egy adott korszakban magától értetődőnek vagy természetesnek tekintünk például az észszerűség, az igazságosság, a test vagy szelf szintjén, akkor ezek a folyamatok lehetőséget teremtenek önmaguk kritikai visszabontására is. Más szavakkal, a modern társadalmi működések történeti érvényesülési módja megteremti azt a lehetőséget, hogy történeti módon fedjük fel és kérdőjelezzük meg a normalizációs folyamatok jelenbeli evidenciáit, kimutassuk származásukat, felfedjük az őket kialakító egykori tudatos vagy véletlen hatalmi gyakorlatokat, s ezzel rámutassunk történeti esetlegességeikre. Röviden, ahogy Foucault teszi, bizonyos pontosan meghatározható normalizációs tematikák mentén *ellentörténeteket* alkossunk, és ezeket mint kritikai stratégiákat bocsássuk a változtatásban érdekelt társadalmi cselekvők rendelkezésére. Ilyen normatív módon hangolt ellentörténet keretét képezi például Foucault-nál a pszichiátriai hatalom, az orvosi tekintet, a börtönapparátus, a biopolitika vagy az szelf működéséhez köthető technikák kritikai elemzése.

\*

Azonban, ha felismerhető is, hogy Foucault milyen történeti erővonalak mentén bontakoztatja ki egyszerre empirikus és normatív elemzéseit a modern társadalmak egyes kulcskérdéseiről, még mindig nem feltétlenül világos: milyen értelemben nevezhető *emancipatorikusnak* az ebből kinövő vagy erre támaszkodó társadalmi stratégia? Még akkor sem, ha vitathatatlan, hogy korai műveitől kezdve Foucault folyamatosan felkínálja a lehetőséget, hogy saját történeti elemzéseit egyfajta „ellentudomány” vagy „ellenviselkedés” útmutatójaként szolgáljanak.<sup>7</sup> Kétségtelen, hogy az ellenállás gondolata egyfajta „emancipatív ethosként” jelentkezik munkáiban és megnyilatkozásaiban. Eközben azonban elég határozottan elutasít minden kompromisszumot kora átfogó társadalmi változásokat kereső radikális vagy emancipációs politikai vállalkozásaival, különösen a marxizmussal, annak ortodox és újbaloldali változataiban egyaránt.

„*A társadalmat meg kell védeni*” című, 1975–76-os Collège de France-beli előadás-sorozat bevezető fejtetései megfelelő támpontokat nyújthatnak e kérdés tárgya-

6 E kérdéskör foucault-i típusú elemzéséhez lásd, F. Ewald: *L'État-providence*. Paris, Bernard Grasset, 1986.

7 Lásd ehhez Brent L. Pickett: Foucault and the Politics of Resistance. *Polity*, Vol. 28, No. 4. 1996. 445–466.

lásához. E szövegben kiindulásképpen Foucault újfajta, „szétszórt, diszkontinuus és lokális” társadalmi ellenállásformák megjelenésére hívja fel a figyelmet a kortárs társadalomban.<sup>8</sup> Diagnózisa szerint ilyen decentrált és nem szisztematikusan szerveződő kritikáját láthatjuk intézményes működéseknek, hatalmi-társadalmi gyakorlatoknak, beszédmódoknak a pszichiátria, pszichoanalízis, büntetés és fegyelmezés területein (például Reich, Marcuse vagy Deleuze és Guattari munkáiban). Ezzel párhuzamosan kiemeli az átfogó és egységes társadalomkritikai elméletek felbomlását vagy hatástalanná válását. Noha a marxizmus és a pszichoanalízis továbbra is központi helyet foglalnak el, de inkább *lokális*, mintsem globális elméleti vállalkozások formájában működnek tovább. A lokalitás itt azt jelenti, hogy hatékonyságuk nem egy már megalapozott, bevett elméleti kerethez való igazodástól függ, hanem saját önálló problematikájuk kidolgozásától.<sup>9</sup>

Foucault a „tudás visszatérése” címszó alatt igyekszik e lokális kritika megjelenését értelmezni. Ez a kifejezés álláspontja szerint arra utal, hogy ezek az új vállalkozások már nem a társadalmi realitás különböző formáiban (valós, mindennapi élet, társadalmi gyakorlat stb.) keresik kritikai támpontjaikat, hanem a bizonyos tudás létrehozásának lehetőségeiben találják meg a társadalmi változás előidézésének eszközeit. Foucault „az alávetett tudások lázadásának” (*insurrection des savoirs assujettis*) nevezi e fejleményeket.<sup>10</sup> Ez két dolgot jelent: egyrészt azt, hogy az újfajta társadalomkritika a korábbi funkcionista magyarázatok és rendszerszerű feldolgozások által elfedett, elleplezett történeti tartalmak felbukkanásában és felkutatásában érdekelt. Mert a kutatás és elemzés e formájában érzi képesnek magát arra, hogy a társadalmat átható – és az átfogó magyarázatok által háttérbeszorított – társadalmi törekvések és küzdelmek megszakító hatásait kinyilvánítsa. Másrésztől Foucault szerint az „alávetett tudás” egyfajta naiv, minősítetlen, kirekesztett tudásformák jelenlétét is jelöli a kortárs társadalmakban, amelyek túl minden tudományos vagy elméletileg pallórozott hozzáálláson, illetve azok által diszkvalifikálva, közvetlenül a társadalmi cselekvők tapasztalatairól árulkodnak: adott helyzetben például páciensként vagy orvosként, elítéltként vagy börtönörként, mentálisan betegként vagy terapeutaként stb. Az alávetett tudás e formájában nem pusztán egyfajta „populáris tudásként” (*le savoir des gens*) jelentkezik, de egy sajátos regionális tudás és emlékezet lehetőségeként is, amelynek pontosan ebben a státuszában rejlik az ellen-intézményes kritikai potenciálja.<sup>11</sup>

Mi a közös ebben a két látszólag egymásnak eléggé ellentmondó alávetett és lázadó tudásformában, a tudós kritikában és a populáris tudásban? Foucault álláspontja szerint

<sup>8</sup> Foucault: „*Il faut défendre la société*”. 6–7.

<sup>9</sup> Foucault: „*Il faut défendre la société*”. 8.

<sup>10</sup> Foucault: „*Il faut défendre la société*”. 8.

<sup>11</sup> Foucault: „*Il faut défendre la société*”. 9.

mindkettőben megnyilvánul a társadalmi küzdelmek történeti tudása és tudata.<sup>12</sup> Más szóval közös bennük, hogy mindkettő elfeledett és elfeledtetett közösségi törekvések és ebből eredő konfliktusok tudásából építkezik tudományos kutatásként és helyi emlékezetként. Ennyiben Foucault szerint mindkettő *genealogikus* tudásforma.<sup>13</sup> Közös jellemzőjük, hogy nem rendelik alá magukat a hierarchizált és globális ambíciójú, a „tudományos igazság” nevében fellépő elméleti magyarázatok intézményesített alávető és feledtető mechanizmusainak. Inkább arra törekszenek, hogy ezek hatásai ellen küzdjenek olyan tartalmak játékba hozásával, melyek kikezdi a bevett tudományos magyarázatok szuverenitását. Röviden tehát, az alávetett tudások lázadása mindennekelőtt a tudástermelés központosított, hierarchizált hatalmi működését vonja kétségbe azért, hogy lehetővé tegye olyan, eddig diszkvalifikált történeti tudások emancipációját (*désassujettir les savoirs*), amelyek korábbi és aktuális társadalmi küzdelmekről, töréspontokról, a változás és változtatás lehetőségének implicit jegyeiről árulkodnak. Ebben az értelemben a genealógia a lokális, „kisebbségi” (Deleuze) és történeti karakterű tudások felszabadítását jelenti a társadalmi változás lehetőségének érdekében.<sup>14</sup>

Foucault ugyanebben az időszakban a *Felügyelet és büntetés* című könyvének problematikájáról francia történészekkel folytatott beszélgetés során közvetlenül rávilágított arra, hogy hol látja munkájának helyi értékét a korabeli társadalmi emancipációért folytatott küzdelmek terepén. Saját kutatásainak elméleti-politikai funkcióját az „evidenciaszakadás” és az „eseményyszerűvé tétel” manőverei mentén írta le.<sup>15</sup> Ezek a lépések azt szolgálják, hogy megbontsák a társadalmi jelen homogénnek és szükségszerűnek mutakozó képzetét, és a történeti egyediségek rezsimjét szegezzék vele szembe. Kérdésre válaszolva azt is konkrétan körülírja, hogy milyen társadalmi hatásokat vár el a kritikai genealógiai kutatástól. Megelőlegezve, hogy munkájának célja nem forradalmi mozgalmak, de nem is reformfolyamatok elindítása, elutasítja azt is, hogy annak megállapításához járuljon hozzá, „mit kell tenni” egy társadalmi válságról (jelen esetben a börtön válságáról) tanúskodó helyzetben. Elemzéseinek bevallott szándéka éppen az, hogy egy ilyen helyzetben az érintettek „már ne tudják, mit tegyenek: hogy a cselekvések, gesztusok, beszédmodok, amelyek addig magától értetődőnek tűntek számukra, problematikussá, veszedelmessé, nehézzé váljanak.”<sup>16</sup> Ez az elbizonytalanító stratégia rögtön értelmet nyer, ha megértjük, hogy Foucault számára a genealógia mint kritikai tudás mindig lokálisan érvényes történeti tudásokra tá-

12 Foucault: „*Il faut défendre la société*”. 9.

13 Foucault: „*Il faut défendre la société*”. 9.

14 Foucault: „*Il faut défendre la société*”. 10.

15 Foucault: *A por és a felhő*. In: Benda Gyula és Szekeres András (szerk.): *Az Annales. A gazdaság-, társadalom, és művelődéstörténet francia változata*. Budapest, L'Harmattan – Atelier, 2007. 450.

16 Foucault: *A por és a felhő*. 458.

maszkodik, és ilyeneket produkál: konkrét körülmények között (mint amilyen a börtön helyzete is), a *nem tudás* (vagyis az eddig uralkodó normatív evidenciák megkérdőjelezése) *emancipatív* hatásokkal jár, amennyiben nem csupán intézményes gyakorlati alternatívák megjelenését teszi lehetővé, de – állítja Foucault – „konfliktusfolyamatok, összetűzések, elutasítási folyamatok” kialakulását is elősegíti.<sup>17</sup> Másként mondván, ha a *történeti kritikai* kihívást jelent „a fennálló valósággal szemben”, akkor ez azért van, mert a genealógiai elemzés nem marad pusztán elmélet. A történeti esetlegességeket mozgósító bizonytalanság hatásai adott esetben a *konkrét cselekvéseket* és *cselekvések konkrét alanyait* érinthetik: azokat a cselekvéseket, amelyek egy konkrét társadalmi helyzetben képesek túlmutatni az adott helyzeten, és azokat az alanyokat, akik számára az önmagukkal és másokkal való konfliktusokon és összetűzéseken keresztül a „kritika lejátszódik a valóságban.”<sup>18</sup>

Ennek alapján állítható, hogy Foucault számára a tudás történeti felszabadításával előidézett emancipáció folyamata a *társadalmi-történeti érintettség* tapasztalatánál kezdődik.<sup>19</sup> Ez az érintettség nem pusztán politikai álláspont vagy társadalmi tudatosság kifejeződése, hanem alapvetően *genealógiai* jellemző. Arról árulkodik, hogy egy adott konkrét társadalmi helyzetben valaki miként és mennyiben képes kritikailag szembenézni azokkal a történetileg generált és mindenekelőtt a tudás és hatalom szintjén érvényesülő folyamatokkal, amelyek ezt a helyzetet és a benne lévőket ilyenné formálták. S ennek révén lehetőség nyílna annak a kérdésnek a további kibontására, hogy mit és milyen szinten lehet tenni annak érdekében, hogy valaki egy adott helyzetben többé ne legyen az, akit bizonyos történeti körülmények a társadalmi létezés és cselekvés bizonyos kizárólagosnak tűnő jellemzőivel ruháztak fel. Innentől már az is látszik, hogy ennek a tudás- és hatalmi viszonyokat érintő emancipációs folyamatnak nyilvánvalóan megvannak a szubjektivitást érintő alapvető mozzanatai. Foucault késői, az „önmagunk gondozását” és „az önmagaság technikáját” érintő elemzése is itt nyitja el kritikai értelmüket.<sup>20</sup> De a társadalmi emancipáció szempontjából fontosabb,

17 Foucault: *A por és a felhő*. 459.

18 Foucault: *A por és a felhő*. 459.

19 Az „érintettség” mint emancipatív jellemző játékba hozásával Foucault közel kerül olyan kritikai történelemfilozófiai vállalkozásokhoz, mint amilyen például Cornelius Castoriadis-é. E kérdéshez lásd, Kicsák Lóránt: A társadalmi képzelőerőszerpe a társadalmi-történelmi világ konstitúciójában és megváltoztatásában. Cornélius Castoriadis reménye. *Performa*, 6/2017 szám.

[\(Utolso letoltés ideje: 2020. 05. 14.\)](http://performativitas.hu/a_tarsadalmi_kepzeloero_szerepe_a_tarsadalmi-tortenelmi_vilag_konstituciojaban_es_megvaltoztatasaban_cornelius_castoriadis_remenye#e-pubcfi(/6/2[Kicsak_Castoriadis_szg_v-gs-]!4[Kicsak_Castoriadis_szg_v-gs-]/2/2/1:0))

20 Gilles Deleuze hangsúlyozta a szubjektivitás kérdésének folytonosságát és kritikai potenciálját Foucault munkáiban. Deleuze: *Foucault*. Paris, Minuit, 1986. 101–130.

hogy Foucault szerint mindebben egyúttal egy újfajta kollektivitás vagy cselekvő „mi” (kollektív ágencia) létrejöttének a lehetősége is rejlik.

Ezzel kapcsolatba nem mellékes, hogy Foucault egy késői interjújában arról beszélt: a genealógiai munkában a „mi” kialakulásának nem megelőznie, hanem követnie kell a valódi kritikai tevékenységet. Vagyis a kritikai közösségi tudatnak nem egy előzetes és normatív közös elköteleződés talaján kell nyugodnia (mint a legtöbb hagyományos politikai mozgalom esetében), hanem egy adott helyzetben a kérdéses társadalmi probléma konfrontációjának eredményeképpen kell előállnia.<sup>21</sup> Röviden azt lehetne mondani, hogy Foucault-nál annak a kérdésnek a tárgyalását, hogy „mit kell tennünk”, meg kell előznie azon kérdés kritikai vizsgálatának, hogy tulajdonképpen „kik vagyunk mi mint érintettek” egy adott társadalmi helyzetben. A genealógiai kritika emancipatív társadalmi hatása akkor tényleges, ha az érintettség tapasztalatán keresztül egyúttal a *kollektív szubjektiváció* egy új lehetőségének megnyitását is eredményezi.

\*

Összefoglalva: Foucault történeti alapú normativitás felfogása és erre alapozott kutatási gyakorlata három lényeges pontba látszik sűríteni a társadalmi emancipáció általa kívánatosnak és hatékornak tartott stratégiáját: 1) diagnosztikus céllal a mindenkori hatalmi viszonyok társadalmilag specifikus és lokális működéseinek, illetve ezek anomáliáinak beazonosítása, ami a mindenkori társadalmi problematizációt útmutatóként használja; 2) ellentörténetek alkotása, melyek a hatalmi működések történeti egyediségeinek és esetlegességeinek felmutatásával evidenciaszakadásokhoz vezetnek az érintettek társadalmi észlelésmódjának és cselekvésének szintjén; 3) a bizonytalansági helyzetek előidézésével lehetőség teremtése kollektív cselekvések területeinek és közösségi tapasztalatainak újraalkotásához. Ennek alapján mondhatjuk, hogy általában véve Foucault emancipációelképzelése azon a történetileg adott társadalmi képességünkön alapul, hogy hatalmunkban áll a történeti valóság ellenadottságait a mindenkori társadalmi valóság normalizációs adottságai ellenében mozgósítani úgy, hogy az előálló új helyzet hozzájáruljon „az emberi képességek” növekedéséhez „a hatalmi viszonyok intenzifikálódása nélkül.”<sup>22</sup>

21 Foucault: *Dits et écrits. Vol. IV. 1980–1984.* Paris, Gallimard, 1994. 594.

22 Vö. Foucault: „Mi a felvilágosodás?”. In: Foucault: *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl.* (szerk. Szokolczay Árpád), Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézete, 1991. 111.





## Emancipáció és szubjektum\*

Az emancipáció fogalma a függő helyzetből, alárendeltségből, elnyomás alól való felszabadítást jelöli. A latin *emancipo* ige konkrétan az atyai hatalom alóli elbocsátást, felszabadítást, önállónak nyilvánítást jelentette. A fogalom a jogi nyelvből beszűrődött a társadalmi gondolkodásba, ahol jelentésmódosuláson ment keresztül: míg eredendően egy jogos hatalom és birtoklás alóli felszabadulásra utalt, a későbbiekben egyre inkább a jogtalan hatalmi elnyomás alóli felszabadulás értelmét vette fel.

Az emancipációs törekvés nemcsak a jogrend által esetleg igazolt, de erkölcsileg igazságtalan elnyomással szemben, hanem a legtöbb esetben az evidens és magától értetődően külső elnyomással szemben jelentkezik. Mi a helyzet azonban akkor, ha az elnyomás nem külső, hanem valamilyen értelemben a szubjektum belsejében, a szubjektum magjában történik, a szubjektum magán szabadon hajtja végre? Ez esetben ugyancsak emancipációról beszélhetünk? A válasz az, hogy igen. Mert a modern hatalmi formák gyakran nem külső elnyomásként, hanem belső ösztönzésként, belső késztetésként, önként vállalt belső mozgásként működnek.

A modern hatalmi formákról való gondolkodásban természetesen Foucault juthat elsőként az eszünkbe. Az élet és halál uraként értett szuverén alakját a XVIII. századtól kezdve felváltja egy olyan hatalmi forma, ami már nem pusztán elnyom, tilt és kényszerít, hanem a populáció egészét kormányozza, illetve mikrocsontrókon keresztül az életünkbe, a gondolkodásunkba és a vágyainkba hatolva a testet fegyelmezi és a lelket normalizálja. Egy ilyen új hatalmi formációval szemben sokkal nehezebb az ellenállás és az emancipáció, mint egy klasszikus elnyomó és tiltó hatalommal szemben.

A hatalomnak olyan formája ez – írja Foucault –, amely egyénekből szubjektumokat hoz létre. A szubjektum szónak két jelentése van: az egyikben az egyén irányításon és függőségen keresztül másnak van alávetve, a másikban pedig egyfajta lelkiismeret vagy önismeret saját identitásához köti.<sup>2</sup>

Olyan hatalmi formáról beszél tehát Foucault, amely anélkül működik, hogy az egyén tudna róla, és anélkül irányítja a szubjektummá válását, hogy ez a szabad döntésén, beleegyezésén vagy pusztán gyengeségén múljon. A hatalom immár nem kívülről,

---

\* A tanulmány megírásában az NKFIH 120375, 129261 és 132911 számú pályázatának támogatása segített.

2 Michel Foucault: *A szubjektum és a hatalom*. Fordította Kis Attila Atilla. In Bókay Antal et alii. (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest, Osiris, 2002. 399.

erőszakosan hatol be az egyén életébe, hanem már eleve benne van, belülről hat, belülről formálja a vágyait és a gondolkodását. Szubjektummá teszi az egyént, de nem a külső elnyomás vagy a függőség értelmében, hanem a belső átalakítás, az önmagához való viszony megformálása révén. Az így létrejött szubjektum azt hiszi, hogy a lelkiismeret és az önismeret révén önnön legbelső valóságáról, önnön lényegi magjáról szerz tudomást, holott csak a normalizáló hatalom önismereti mintáit követi, és kialakítja ezt a vélt belső „magot”, amit önmagának hív. Az így létrejövő szubjektumformában fedezi fel azután és éli meg önnön azonosságát.

A lélek fogalmának kritikáját, tudjuk jól, már Nietzsche megkezdte, és Foucault bizonyos értelemben a nietzschei kritikát mélyíti el. Az *Adalék a morál genealógiájához* című művében Nietzsche arra tesz kísérletet, hogy leírja azt a folyamatot, amelynek következtében kialakul az a szilárd meggyőződésünk, hogy van bennünk egy belső szféra: a lélek, ami valahogy eleve és már mindig is bennünk volt, sőt ez a létünk lényege. A lelkiismeret nietzschei genealógiája első lépésben azt mutatja meg, hogy a lélek, illetve a lelkiismeret eredete mindenekelőtt a rossz lelkiismeret születéséből származik. A rossz lelkiismeret kulcsa pedig az, hogy az ember bezárta magát „a társadalom és a béke korláta közé”.<sup>3</sup> Így ösztöneit nem élhette ki, ezek az ösztönök azonban továbbra is hatottak. „Minden ösztön, amelyik kifelé nem elégülhetett ki, most befelé fordul – ezt nevezem az ember bensőségesítésének (*Verinnerlichung*): így fejlődik ki az emberben az, amit később a ’lelkének’ hívnak. [...] mindez azzal az emberrel fordul szembe, akiben élnek ezek az ösztönök: ez a rossz lelkiismeret eredete.”<sup>4</sup> Ami Foucault számára lényeges a lélek genealógiájának nietzschei gondolatában, az nem más, mint hogy az a belső szféra, ami az egész újkori, karteziánus hagyományban a legevidensebb módon adott, vagyis már eleve létezőként, sőt a legevidensebb módon, végső adottságként tételezett, az valójában képződmény. Az interioritás szférája nem eleve adott, hanem megtanuljuk önmagunkat belülről látni, és megtanulunk a belső szférában azonosulni önmagunkkal. A modern hatalmi formák pedig nem csupán elnyomnak és kizsákmányolnak, hanem a szubjektumon belül is hatnak, azáltal, hogy magát ezt a szubjektumot létrehozzák. Foucault a következőképpen fogalmaz:

Általában véve a küzdelmeknek három típusát különböztethetjük meg: vagy uralmi formák (etnikai, társadalmi és vallási elnyomás) ellen irányulnak, vagy a kizsákmányolás formái ellen, amelyek az egyéneket elválasztják attól, amit megtermelnek; vagy pedig az ellen, ami az egyént önmagához köti, és ezáltal másoknak alárendeli (ide tartoznak az alávetés (*subjection*) elleni, valamint a szubjektivitás és az alárendelés (*submission*) formái elleni küzdelmek).<sup>5</sup>

3 Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1996. 95.

4 Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. 96.

5 Foucault: *A szubjektum és a hatalom*. 399.

A jelen összefüggésben számunkra a küzdelem harmadik típusa érdekes. Ez a hármas felosztás ugyanis az emancipáció három különböző formáját is kijelöli. Emancipációs küzdelem irányulhat az etnikai, társadalmi, vallási és természetesen a politikai elnyomás ellen, emancipációs küzdelem irányulhat a kizsákmányolás különféle formái ellen, de ugyanilyen értelemben emancipációs küzdelem irányulhat a különféle szubjektívációs formák ellen is. Ez utóbbi alatt azt értjük, hogy emancipatorikus küzdelmet folytathatunk az ellen is, ami minket az adott körülmények között ilyen és ilyen formában működő, gondolkodó és vágyó szubjektummá tesz. Ezzel Foucault egy egészen új kutatási területet nyit meg, és az emancipáció egészen új lehetőségeire illetve feladataira irányítja rá a figyelmet.

Ez a törekvés számos ponton összefügg az ideológia problémájával. A klasszikus marxizmus ideológiakritikája arra irányult, hogy az uralkodó osztályok azon gondolkodási formáit bírálja, amelyek az alávetett osztályok öntudatosulását lehetetlenné teszik, vagyis a klasszikus marxizmus szerzői az ideológiát a nyílt elnyomás eszközeként értékelték.

Az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az az osztály, amely a társadalom uralkodó anyagi hatalma, az egyszersmind uralkodó szellemi hatalma is. [...] Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejezései, a gondolatként megfogalmazott uralkodó anyagi viszonyok.<sup>6</sup>

Ezzel szemben a XX. századi ideológiakritikák egészen más aspektusból ragadták meg az ideológia problémáját. Az osztályok, valamint a nyílt elnyomás és a kizsákmányolás megszűnése az ideológia problémáját is átalakította. A fejlett modern vagy posztmodern kapitalizmusban az ideológia szerepe immár egészen más, mint amit Marx és Engels a XIX. század közepén ebben a mechanizmusban látott. A reális társadalmi elnyomást kifejező ideológia fogalma már nem érvényes a XX. század második felétől kezdve. A reális elnyomást felváltja a tudati elnyomás: mindkettőben nagy szerepe van az ideológiának, ám az ideológia strukturális pozíciója megváltozik. Amíg a korábbi ideológia elsősorban morális és vallási meggyőződésként érvényesült, addig az új típusú ideológia a tudat mélyére hatol, és a vágyak szintjén határozza meg a szubjektum életét. Marcuse munkássága nyomán az ideológiát a következőképpen mutatja be egy filozófiai enciklopédia.

1. A rendszer elhítteti tagjaival, hogy szabadabbak, mint valójában. 2. A rendszer kiépíti a szükségletek azon rendszerét, amely fogva tartja és pacifikálja tagjait, a rendszer felettésként uralkodik az egyéni pszichén. [...] 3. Az ideológia az azonosság látszata és a gondolatok közössége által megteremt az elnyomók és elnyomottak közötti azonosulást a késő kapitalista társadalom értékviszonyaiban és függőségi rendjében. 4. A politika diskur-

6 Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*. Budapest, Helikon, 1974. 57–58.

zusait ellenőrzés alá helyezik, és a veszélyes diskurzusokat ideológiailag kiiktatja a fennálló rend.<sup>7</sup>

Ebben a kontextusban az ideológia sokkal kevésbé nyíltan működik, mint a XIX. században: feladata az, hogy az egyén ne vegyen tudomást önnön kiszolgáltatottságáról és alávetettségéről, hogy önmagát szabadnak higgye, és zökkenőmentesen beleolvadjon „a kényelmes, súrlódásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség”<sup>8</sup> állapotába. Lyotard úgy véli, nem a hagyományos ideológiák tartalmától, hanem magától az ideológiától kell megszabadulni, ami a valóság egészéről hamis reprezentációt ad. A kapitalizmus az általa termelt reprezentációk, spektakulumok és szimulákrumok segítségével kontrollálja és domesztikálja a benne élő egyéneket. „Az ideológia az elnyomás elsődleges eszközévé válik – írja Kiss Viktor –, hiszen életünk során nem saját vágyaink, érzékeink és tapasztalataink nevében cselekszünk, érzünk és gondolkodunk, hanem azoknak a reprezentációknak a nevében képzeljük el magunkat és világunkat, amelyeket a rendszer számunkra termel.”<sup>9</sup> Az ideológia ebben a formájában már nem szellemi meggyőződés arról, hogy a világnak hogyan kell működnie, pl. erkölcsi meggyőződések vagy vallási világnézetek formájában. Az ideológia sokkal inkább a kényelem, a szabadidő, a fogyasztás, az élvezetek maximalizálásának lehetőségeként hat. Nem egy szellemi tartalom irányítja az emberi viselkedést, hanem egy tudattalanul ható vágyakozás a termelésben és a fogyasztásban való állandó részvételre. A fogyasztói ideológia két alkotóeleme Zygmunt Bauman szerint egyrészt az, hogy a legfőbb emberi érték és az ember által elérhető cél az esztétikai kielégülés, másrészt a fogyasztási cikkek közötti választás összetévesztése a szabadsággal. A fogyasztó akkor hiszi magát szabadnak, ha bármit megvehet.

A kapitalizmus formája, az ideológia működése és az egyén önmagáról kialakított tudata szoros összefüggésben állnak egymással. Az alábbi három elmélet még azt is hozzáteszi ehhez a sorozathoz, hogy a társadalom uralkodó pszichés betegségei valójában az egyének ideológiai szubjektívációjának köszönhetően jönnek létre. A késő kapitalizmus rendszere a pszichére gyakorolt hatásként érvényesül, nem a szabad akaratot nyomja el, nem fegyelmez és normalizál, hanem a felkínált lehetőségek csábítása révén és a szabadság illúziója által veti alá az egyéneket.

---

7 Idézi Kiss Viktor: *Ideológia, kritika, posztmarxizmus*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2018. 51.

8 Kiss Viktor: *Ideológia...* 51.

9 Kiss Viktor: *Ideológia...* 53.

## **Ehrenberg és a depresszió**

Alain Ehrenberg francia szociálpszichológus több nagyszabású elemzésben is igyekszik körbejárni bizonyos pszichológiai betegségek és a társadalom változásainak összefüggését. Azt állítja, hogy a depresszió ugyanolyan bizonytalan és soktényezős kórkép, mint amilyen a hisztéria volt a XIX. század végén. És ugyanúgy, ahogy a hisztériában, a depresszió kórképében is inkább a pszichiátria bizonyos tendenciáinak és az életvilág normatív folyamatainak sajátos összejátszását kell látnunk, mintsem egy világosan körvonalazható pszichés betegséget. Ehrenberg a kimerülés, a fáradtság és a depresszió jelenségeit alapvetően a társadalom újfajta elvárásaiból és mentális meggyőződéseiből vezeti le. Foucault-ra utalva kijelenti, hogy a fegyelmező társadalom betegsége más, mint a fegyelmező társadalmat felváltó, késő kapitalista társadalmi működések betegsége. Mivel a kapitalizmus korábbi szakasza a fegyelmezésre, a viselkedés irányítására, a szigorú szabályoknak való megfelelésre épült, az ennek a korszaknak megfelelő betegség alapvetően a neurózis, klasszikus formája pedig az elfojtásos eredetű hisztéria volt. Az a társadalmi működés és hatalmi mechanizmus azonban, amely okozta, a XX. század második felében megszűnt, eltűnésének, illetve háttérbe szorulásának szimbolikus eseménye a 68-as forradalom, és az ekkor lezajlott kulturális átalakulás és életmódváltás.

A 60-as évektől kezdve a fegyelmező hatalom átengedte helyét egy olyan társadalmi mechanizmusnak, amely a fegyelmezés és a tiltás helyett mindenkit az egyéni kezdeményezésre sarkall, és arra, hogy váljon önmagává. Ebben a perspektívában a depresszió nem más, mint a legfőbb társadalmi elvárással szembeni kudarc: az önmagává válás felelősségének válsága, aminek a mélyén az önmagával való elégedetlenség a legfőbb motiváció. Depressziós az, aki belefáradt az önmagává válás kényszerébe, és alapvető érzése az elégtelenség, ami az élet minden területére kiterjed. A depresszió kórképét nem stabil pszichiátriai jellemzők tartják össze, hanem egy társadalmi elvárás, amelynek kudarca fejeződik ki benne. Ehrenberg szerint a modern társadalomban, a fegyelmező hatalomtól eltérően, semmi sincs igazán megtiltva, viszont semmi sem igazán lehetséges. Úgy tűnik, hogy a 60-as évek nagyszabású emancipációs folyamata létrehozta a szabad szubjektumot, aki önmaga ura, aki csak önnön elvárásainak engedelmeskedik, szuverén és büszke az individualitására. Ám ennek a folyamatnak megvannak a jól ismert hátulütői is: az egyéni élet megválasztásának joga és az önmagává válás kényszere állandó mozgásban tartja az egyént. A tiltott és az engedélyezett kettőssége (mindkettő csak egy eleve adott kereten belül értelmezhető) átadja a helyét a lehetséges és a lehetetlen ellentétének (aminek semmifajta külső kerete nincs). Semmi sem lehetetlen az egyén számára, csak az, aminek a megvalósítására ő nem képes. Ez a folyamat egyfelől nárcisztikus büszkeséget, másfelől depressziós szégyent hozhat létre. És ezek ugyanannak a folyamatnak a komplementer aspektusai.

„Ha a neurózis a bűntudat drámája, akkor a depresszió az elégtelenség tragédiája.”<sup>10</sup> A neurózis a tiltó társadalmi normák kifejeződése, a depresszió az önmagává válást szorgalmazó társadalmi normák által előidézett betegség. Ezt az átmenetet a következőképpen is le lehet írni: a korábbi társadalom megakadályozta, hogy az egyén önmagává váljon, a jelenkori társadalom ezzel szemben különféle módokon arra kényszeríti az egyént, hogy önmagává váljon. Így jön létre a felszabadított szubjektum, azonban nem mint az emberi létezés optimális állapota, hanem alapvetően és mélyen problematikus létezőként. „Az elnyomott szubjektivitás az (áttételi) neurózistól szenvedett, a felszabadított szubjektum az ideális én patológiáitól.”<sup>11</sup> Az ideális én okozta szenvedés az az ár, amit az autoritás, a külső kényszer és a tiltás megszűnésért fizetünk. Az ideális én uralma a szubjektivitás, az interioritás és a személyiség sajátos formáit hozza létre, melyek alapvetően különböznek a fegyelmező társadalom által létrehozott szubjektivitás mintázataitól.

Ehrenberg nem foglalkozik a kapitalizmus és a társadalom összefüggéseivel, elemzéseinek középpontjában a társadalom és a pszichiátriai betegségek kapcsolata áll. Állítása szerint a késő modern társadalom nem tiltó, hanem megengedő, ezért nem a felettes én neurózisait hozza létre, hanem az énídeálnak való meg nem felelés patológiáit. Nem normalizált és engedelmes testek vagyunk, hatékony alkatrészei egy átfogó termelési mechanizmusnak, akiket az állandó külső megfigyelés tart féken, hanem önmegvalósításra vágyó szubjektumok, akik az énídeáljuk állandó késztetése révén válnak mentálisan alkalmas termelőkkel és fogyasztókká.

## Az értékkritika és a nárcisztikus szubjektum

Az értékkritikai iskola (*Wertkritik*) a XX. század második felének talán legradikálisabb kapitalizmuskritikáját dolgozta ki. A *Krisis* és az *Exit!* folyóirat köré gyűlt szerzők, mindenekelőtt Robert Kurz, Anselm Jappe (tőlük némiképp függetlenül Moishe Postone) a marxi elméletet próbálták radikalizálni, és egy újfajta társadalom és kapitalizmus kritika irányába továbbfejleszteni.<sup>12</sup> Központi gondolatuk szerint nem a munkát kell felszabadítani a különféle elnyomó és kizsákmányoló mechanizmusok alól, így

10 Alain Ehrenberg: *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris, Odile Jacob, 1998. 19.

11 Alain Ehrenberg: *La Société du malaise*. Paris, Odile Jacob, 2010. 22.

12 Az értékkritikai iskoláról kiváló magyar nyelvű összefoglalást ad Szigeti Attila: Értékkritika, In Antal Attila, Földes György, Kiss Viktor (szerk.): *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2018. 116–139 ; illetve Balázs Gábor és Losoncz Márk: Az érték, az áru, a munka – és ellenségei, in Marosán Bence Péter et alii (szerk.): *Elidegenedés és emancipáció – Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*, L'Harmattan, 2016. 38–46.; továbbá Szilágyi Botond: *Mi fán terem az értékkritika?* <https://merce.hu/2019/09/28/mi-fan-terem-az-er-tekkritika/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)



létrehozva egy igazságosabb társadalmat, hanem meg kell szüntetni azt a berendezkedést, melynek társadalmi kohézióját a „munka” fogalma és a munkába vetett hit teremti meg. A jelenkori kapitalizmusnak egyetlen valódi szubjektuma van: a tőke absztrakt szubjektuma. Mindenki más csupán részt vesz egy olyan mechanizmus fenntartásában, amit senki sem irányít, és ami száguld egy minden eddigénél nagyobb válság felé.

Az értékkritikai iskola szerint, itt elsősorban Anselm Jappe könyveire utalhatunk, az emancipáció feladata is megváltozott. Immár nem a lelkükben szabad szubjektumok nevében kell harcolni a hatalmi-politikai elnyomás és a bér munka igazságtalansága ellen, ez ugyanis legfeljebb a kapitalizmus egyenlősítőbb formáját hozná létre. Egy ilyen harc eredménye ugyanis nem valódi egyenlőség vagy igazságosabb elosztás, és ezáltal szabadabb élet lenne, hanem az, hogy mindenki egyformán ehetsen a McDonald's-ben. Az emancipáció valódi feladata, hogy megszabaduljunk attól a szubjektumformától, ami mindnyájunkat, akár a kapitalizmus szerencsésebb, akár szerencsétlenebb végén vagyunk, fogva tart. Az értékkritika szerint minden olyan kritika, ami valamilyen humanizmus nevében elítéli a kapitalista társadalmakban élők önzését és zsugoriságát, vagy a javak elosztásának nyilvánvaló igazságtalanságát, valójában abból a naivitásból indul ki, hogy a rendszert lehetne jobban is működtetni, vagyis humanizálni. Robert Kurz és Anselm Jappe szerint a rendszer tökéletesen absztrakt módon működik, és középpontjában olyan fogalmak állnak, mint az absztrakt munka és az érték, az áru és a pénz, nem pedig a kizsákmányolás vagy az igazságtalanság. A moralizáló fogalmak helyett a rendszer komplex és absztrakt jellegét kell látnunk. Ezt már a munkásmozgalom által felhasznált humanista Marxszal (exoterikus marxizmus) szembenálló (ezoterikus) Marx is megsejtette, aki *A tőkében* részletesen leírta az absztrakt munka és az áru fétis emberi akarattól tökéletesen függetlenül működő folyamatát.

Az értékkritikai iskola szerint az áru társadalma kezdi elérni a külső és a belső határait, ami a termelés válságához fog vezetni. Ezért a termelés, nem pedig az elosztás kritikáját kell adni. Ahelyett, hogy új és új forradalmi szubjektumokat keresnénk, a tőke „automatikus szubjektumát” (Marx) kell meghaladni. Az automatikus szubjektum, vagyis az áru, az érték és a tőke önmozgása az emberi szubjektumokat is kiszolgáltatja a mechanizmus egészének. Nem a kapitalisták osztályától kell megszabadulni, hanem a kapitalista szociális viszonyok egészétől, ami az emberi pszichét és szubjektivitást is mélyen befolyásolja. Kurz és Jappe úgy fogalmaz, hogy nem a belsőleg szabadnak tekintett szubjektum nevében kell harcolni a különféle társadalmi jogokért, hanem attól a szubjektumformától kell megszabadulni, amit mindnyájunkban létrehozott az „automatikus szubjektum”.

Milyen ez a szubjektumforma? Három jellemzője van: nárcisztikus, infantilis és versengő. Infantilis, amennyiben hatalmas és kielégíthetetlen vágyai vannak, nárcisztikus, amennyiben egyedül van és minden tapasztalatot önmagára vonatkoztat, és versengő, amennyiben eleve a konkurálást létrehozó helyzetekben érzi otthonosan magát.



Az emberi emancipáció programját tehát új alapokra kell helyezni és új formában kell elgondolni. Az emancipáció nem egy mások felett uralkodó csoport hatalma alól történő felszabadulást célozza (tőkések/proletárok, gazdagok/szegények, férfiak/nők, fehérek/feketék, észak/dél, heteroszexuálisok/deviánsok stb.). Nem szabadulunk a rendszer nyomásától a javakhoz való hozzáférés demokratizálódásával, legfeljebb mindenki egyformán fogyaszthat a plázákban, és mindenki egyformán szavazhat egymástól alig különböző pártokra. Az emancipáció új értelme a következő: felszabadulás az alól, ami a legmélyebb szinten akadályozza az autonómiát: az értékek, az absztrakt munka és a tőke uralma alól. A jelenkori kapitalizmus már nem kizsákmányol, hanem egy olyan társadalmat hoz létre, ami az általános konkurencián alapul, mivel a piaci viszonyok az élet összes területére kiterjednek. Az értékkritika meg akarja haladni a korábbi „balos” kritikák korlátait, mivel ezek mindig valamilyen dichotóm szerkezetben gondolkodtak, és valamiféle eredeti, vagy eredetibb állapothoz próbáltak visszatérni. A problémát tehát az a szubjektumforma jelenti, ami mindenki számára közös a piaci társadalomban. Erre a szubjektumra van ugyanis szüksége a rendszernek, hogy biztosítsa a termelést és a fogyasztást. *Ettől a szubjektumformától, nem pedig általa kell emancipálódni!* A hagyományos, humanista marxizmust a szubjektumba vetett forradalmi remény éltette, mintha a szubjektum magjában a szabadság kiirthatatlan vágya lakozna. Nem vette észre, hogy ez a szubjektum maga is a kapitalizmus terméke. A marxizmus ezért mindig a forradalmi szubjektumról gondolkodik, új és új formában gondolja el, kik lehetnek önnön belső szubjektív szabadságuk alapján a forradalom alanyai (munkások, parasztok, diákok, nők, marginalizáltak, migránsok, harmadik világbeliek stb.)

Csakis az ezoterikus Marx alapján tudjuk elgondolni, hogy ez a szubjektumforma nem kívülről van ránk erőltetve, hanem a személyiség legmélyéig strukturálja az egyént (pl. a versenyszellem univerzalizálása és interiorizálása, a nárcizmus és az infantilizmus révén). Az individuum egyetlen célja, hogy eladja önmagát, ennek következtében minden lehetséges tartalmat fölálldoz a piacnak, az egyetlen valódi cél ugyanis nem más, mint a tőke absztrakt akkumulációja. Az értékkritikai iskola szerint ennek elfogadása a valódi halálösztön.

Egy társadalom sohasem épülhet teljesen a piacra; a gyermekek nevelése, a szerelmi viszonyok, a háztartás, a minimális bizalom olyan aspektusai az életnek, amelyek az érték láthatatlan oldalát képezik, azt az oldalt, amire szükség van, de amit el kell nyomni. Ám ezzel nem a szabadság helye jön létre, a védett, otthoni kis világ, hanem a megvetett szolgáltató helye. A piac logikája megköveteli, hogy az élet egy része ne a piac logikájának engedelmeskedjen (hiszen ebből tud táplálkozni, és ez által regenerálja és reprodukálja önmagát), ugyanakkor a piac féktelen és vak logikája ezt a szférát is megtámadja és meghódítja. Így azután tényleg a szintiszta halálösztön uralkodik az

életünkön, egy olyan ösztön, ami az életből táplálkozik, de élettelen, absztrakt ürességet hoz létre.

Az értékkritikai iskola szerint egyfajta antropológiai regressziónak vagyunk a tanúi: az anyagi gazdaság párhuzamos a pszichikai és libidinális ökonómiával. Minden arra szolgál, hogy az embereket infantilis állapotban tartsa: a képregényektől a televízióig, a műalkotások restaurációjától a reklámparig, a videójátékoktól az iskolai programokig. A senki által nem irányított automata szubjektum engedelmes és nárcisztikus fogyasztót termel, aki az egész világot önmaga meghosszabbításának érzékeli. A kapitalizmus nem harmóniában van az emberi természettel (mintha az emberi természet versengő jellegéből következne, hogy a történelem végül a kapitalizmus kifejlődéséhez vezet), hanem sikeresen megtartja az emberi természetet kezdetleges állapotában. Nem azért ilyen a szubjektumformánk, mert a kapitalizmus felszabadított minden korábbi függőségi viszonyból, és ezért végre tisztán látjuk, hogy mit akarunk. Azért vagyunk nárcisztikusak, infantilisek és versengők, mert a kapitalizmus a második természetünké vált.

Anselm Jappe úgy fogalmaz, hogy kétféle uralmi viszonyról beszélhetünk a modern társadalomban: az egyik az a jól ismert viszony, amelyben egy társadalmi csoport hatalmat gyakorol egy másik társadalmi csoport fölött, erről beszél a kritikai társadalomfilozófia Marxtól Bourdieu-ig; a másik ennél sokkal rejtélyesebb, mivel a látható uralmi viszonyok mögött húzódó láthatatlan viszony, a személytelen struktúrák uralma a társadalom egésze fölött. Marx megsejtett ebből valamit, amikor a tőke automatikus szubjektumáról és az árufétről beszélt.

Legtöbb cselekedetükben az áruféti szubjektumai nem tudatosan áldoznak a fétis kultuszának, hanem épp ellenkezőleg: azt hiszik, hogy a saját „érdekeiket” követik. Fel kell tehát tennünk a kérdést, hogy mi a közvetítés formája az empirikus tudat és az alapvető társadalmi forma, vagyis az áru értékesülése között. Másként fogalmazva, meg kell határozni a tudat általános formáját, azt a formát, ami előre meghatároz minden különös tartalmat, valamiféle előzetes észlelési raszterként. [...] Az, amit szokásosan „szubjektumnak” nevezünk, nem azonos az emberi létezővel vagy az individuummal: egy sajátos történelmi figurációt alkot, amely nem olyan rég jelent meg, mégpedig a munka fogalmával együtt.<sup>13</sup>

Egy radikális társadalomkritika tehát nem tekinthet attól, hogy feltárja és megvilágítsa az emberi lélek „materialista” történetét.

13 Anselm Jappe: *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris, La Découverte, 2017. 20., 23.

## Byung Chul Han és a kiégés

Foucault leírása a biohatalom működéséről nagy jelentőségű lépés a kritikai gondolkodás történetében. Byung Chul Han azonban úgy véli, hogy Foucault elméletének van egy nyilvánvaló vakfoltja: az általa kidolgozott fogalmi rendszerrel nem lehet leírni a kortárs társadalmi viszonyokat és gondolkodási formákat. Illetve bizonyos felfedezései egészen más értelmet nyernek az új állapotok fényében. Han az új társadalmi és hatalmi viszonyok leírására bevezeti a *pszichohatalom*, illetve a *pszichopolitika* kifejezést. Ez a fogalom hivatott egybegyűjteni azokat a fogalmi eltolódásokat, amelyek külön-külön bizonyos megváltozott állapotokat jelenítenek meg.

Foucault szegényházakból, bolondok házából, börtönökből, kaszányákból és gyárakból álló fegyelmező társadalma már nem a ma társadalma. Helyébe egy egészen más társadalom lépett, mely fitnessszalonokból, irodaházakból, bankokból, repülőterekből, bevásárlóközpontokból és genetikai laborokból áll. A 21. század társadalma többé nem fegyelmező, hanem teljesítményelvű. És immár tagjai sem „engedelmes”, hanem „teljesítő alanyok”. Saját jogú vállalkozások. [...] A tiltás, a parancs vagy a törvény helyébe a tervezet, a kezdeményezés és a motiváció lépnek.<sup>14</sup>

A *Foucault dilemmája* című cikkében abból indul ki, hogy a biopolitika a test politikája, a neoliberális kapitalizmus azonban felfedezi a pszichét, vagyis azt, hogy a megváltozott körülmények között immár nem a test, hanem a psziché a középponti erőforrás. Az újfajta hatalmi viszony célja ezért nem a fizikai ellenállás legyőzése, hanem a pszichikai és mentális folyamatok optimalizálása. Mivel a termelés egyre inkább eltolódik az immateriális javak termelése felé (gondolatok, ötletek, technológiák, érzések, élmények), ezért már nem az engedelmes test által termelt erőre van szükség, hanem a lélek megfelelő működésére. Amikor Foucault leírja az önmagaság technikáit, akkor ezeket alapvetően úgy jellemzi, mint amelyek révén képesek vagyunk ellenszegülni a fegyelmező és normalizáló hatalom működésének. Han szerint viszont a neoliberális kapitalizmus a saját céljaira tökéletesíti az önmagaság technikáit, vagyis nem az ellenállás és az autonómia új „helyét” hozza létre, hanem újfajta engedelmességet. Az önmaga mint műalkotás illúzióvá válik, amit a neoliberális mechanizmus fenntart, hogy minél hatékonyabban aknázza ki az emberben rejlő erőforrásokat. Foucault elképzelése tehát épp az ellenkezőjébe fordul. A szubjektumok önmagukon dolgoznak, vagyis a hatalmi viszonyokat interiorizálnak, majd szabadságként interpretálják őket. Önmagunk optimalizálása és alávetése egy és ugyanazon folyamat két oldala.

Han szerint a pszichopolitika fogalma hatékonyabban írja le azt, ami ténylegesen zajlik a világban, mint a biopolitika fogalma. A külső limitációt felváltja egy nagyon hatékony belső limitáció. Milyen aspektusai vannak ennek a változásnak? A szubjek-

---

14 Byung Chul Han: *A kiégés társadalma*. Fordította Miklódy Dóra. Budapest, Typotex, 2019. 212.

tumból projektum lesz, ami annyit jelent, hogy állandóan újra kell alakítanunk és újra ki kell találnunk önmagunkat. Ez az alárendelés sokkal hatékonyabb módja, mint a tiltás. A diszciplináris „kell” helyett megjelenik a „lehet” szabadsága, aminek viszont nincs határa. A szubjektum szabadnak hiszi magát, miközben valójában önként zsákmányolja ki önmagát: elnyomó és elnyomott, kizsákmányoló és kizsákmányolt így egybeesik. Ez az újfajta szubjektum két dolgot abszolutizál: egyrészt a pusztá életet (az egészség, a fittség, az esztétikai átformálás és optimalizálás értelmében), másrészt a munkát (vagyis önmaga vállalkozójává válik). Az ipari kapitalizmus mások kizsákmányolására épült, ez azonban már nem bizonyul elég hatékony módszernek. Az újfajta kapitalizmus annyiban hatékonyabb, hogy létrehozza azokat a szubjektumokat, akik önmagukat zsákmányolják ki.

Ha a termelés immateriális, akkor mindenki maga birtokolja a termelőeszközöket. Ebből az összefüggésből sok minden következik, most elég ennek az összefüggésnek csak a tudati oldalára figyelni. Mivel senki nincs elszakítva a termelőeszközöktől, ezért mindenki felelősnek érzi magát a sorsáért, vagyis azért, hogy a számára adódó szinte korlátlan lehetőségekből mit tud megvalósítani. A szabadságnak ez az alapvető élménye azonban átfordulhat ellentétébe is: a szubjektum szégyent érez, hogy nem tudta megvalósítani önmagát, a külső elnyomó elleni – korábban – „forradalmi” agresszió pedig önmaga ellen fordul. Egy ilyen szubjektum nem a társadalmi berendezkedés megváltoztatására hajlik, hanem depresszióra. Szégyent érez és önmagát kérdőjelezi meg, ahelyett hogy azt a mechanizmust kérdőjelezné meg, ami elhiti vele, hogy szabad, és maga dönt a saját életéről.

A fegyelmező társadalomból a teljesítményelvű társadalomba történő átmenetben a felettes-én ideális-énné pozitívizálja magát. A felettes-én represszív. Elsősorban tilalmakat teremt. [...] Az elnyomó felettes-énnel ellentétben az ideális-én csábító. A teljesítő alany az ideális-én mentén alakítja ki magát, míg az engedelmes alany aláveti magát a felettes-énnek. [...] A felettes-én negativitása korlátozza az én szabadságát. Az ideális-énből kiinduló énmegalkotás viszont szabad cselekedetnek tűnik. Ha azonban az én egy elérhetetlen ideális-én rabjává válik, akkor szabályszerűen felőrlik. Ekkor tör elő a valós én és az ideális-én közötti szakadékból az autoagresszivitás.<sup>15</sup>

A korlátlan szabadság többféle szempontból is látszatnak bizonyul: (1) a szabadság pusztán a felkínált fogyasztási cikkek közötti választás látszatszerű szabadsága; (2) a szabad kommunikáció tartalmatlan és egyre gyorsuló információáramlássá válik, amelyben már csak mérhető információk áramlanak, de értelem nem; (3) a kommunikáció átmegy totális kontrollba és felügyeletbe, ugyanis az adatainak programok sokkal jobban tudják, hogy mire vágyunk, mit szeretnénk megszerezni, mit szeretnénk megvalósítani, mint mi magunk. Az egyén vonatkozásában a Big Data azt jelenti, hogy

<sup>15</sup> Han: *A kiégés társadalma...* 87–88.

egy program sokkal jobban ismeri az ő tudattalanját, mint ahogy ő maga ismeri a saját vágyait. A digitális pszichopolitika következtében a szabad akarat válságba kerül, mivel a befolyásolás a tudatosságot jóval megelőző szinten, és folyamatosan zajlik.

Han állítása először is az, hogy a bennünk működő hatalom, vagyis az, hogy saját magunk fordulunk szembe önmagunkkal, a pszichés megbetegedések tömegessé válásában fejeződik ki a legjobban. És nem csak általában a pszichés megbetegedések gyakoriságában, hanem bizonyos betegségek látványos előre törésében. „Az idegi alapú betegségek, úgymint a depresszió, a viselkedés- és figyelemzavar (ADHD), a borderline személyiségzavar (BDP), vagy a burnout-szindróma (BD) alkotják a 21. század eleji patológia tájképét.”<sup>16</sup> Egy olyan erőszak származékai, amelyekben nem külső ellenség vagy külső hatalom gyakorol elnyomást rajtunk, hanem önmagunk ellen fordulunk. A rendszer részét képezi a szisztematikus, belső erőszak.

Bizonyos termelési szint fölött az önkizsákmányolás jelentősen hatékonyabb, sokkal nagyobb a teljesítőképessége, mint a más általi kizsákmányolásnak, mert a szabadság érzete kíséri. A teljesítő társadalom az önkizsákmányolás társadalma. A teljesítő alany addig zsákmányolja ki önmagát, amíg ki nem ég.<sup>17</sup>

Másodszor nem csupán az egyén belső szubjektívációs mechanizmusai változnak, hanem ezzel párhuzamban a politika egésze is. A citoyenekből fogyasztók lesznek, akik a politikára is úgy tekintenek, mint fogyasztási cikkekre. A fogyasztásra és termelésre optimalizált szubjektumoknak már nincs politikai érdeklődése és legfőképpen nincs politikai aktivitása. Egy ilyen szubjektum passzívan reagál a politikára, pontosan úgy, mint amikor egy fogyasztó elégedetlen a fogyasztási cikkel, és zsörtölődik. A politika ezért elmozdul az igények kiszolgálásának irányába.

Han harmadik megfigyelése az, hogy korszakunkat általánosan jellemzi az érzésekről való beszéd inflációja. A sokféle érzelmeközpontú kutatás azonban nem veszi észre, hogy e mögött az emocionális „boom” mögött gazdasági folyamatok állnak. Az emóciók ugyanis az új gazdasági mechanizmusban termelőeszközzé váltak. A racionalitásról, amely a diszciplináris hatalom eszköze és közege volt, kiderült, hogy határai vannak. Korábban a racionalitás mind az egyén, mind a társadalom, mind a gazdasági szervezés szintjén kényszerítő erő volt, most inkább merevnek és akadályozónak tűnik. A racionalitást objektivitás, általánosság, állandóság, konzisztencia, hosszú távú tartamosság és szabályosság jellemzi. A racionalitás szempontjából minden érzelem haszontalan és zavaró tényező, mert az érzelmek szubjektívak, szituatívak, és illékonyak. A racionalitás azonban összességében lassabb, mint az emocionalitás. A fogyasztói kapitalizmus jelen fázisában már nem dolgokat, hanem érzelmeket fo-

---

<sup>16</sup> Han: *A kiegészítő társadalma*... 9.

<sup>17</sup> Han: *A kiegészítő társadalma*... 88.

gyasztunk, a dolgok ugyanis nem fogyaszthatók a végtelenségig, az érzelmek viszont igen. Éppen ezért van szükség az érzelmek megismerésére, kutatására, listázására és értelmezésére. Ezzel ugyanis több vágyat és több szükségletet lehet termelni. A fegyelmező társadalom számára a feladat a lehető legjobb funkcionálás, az érzelmek ezért zavaró tényezőkként jelentek meg. Az immateriális termelésben azonban az érzelmek és a kommunikáció egyre nagyobb szerepet játszik, az egyéneknek már nem csak kognitív, hanem emocionális és kommunikatív képességekre van szükségük. Ez az új rend a teljes személyt integrálja a termelésbe, a racionális menedzsmentet ezért felváltja az emocionális menedzsment (ami pont olyan, mint a motivációs coachok működése: lelkesítés, motiválás, animálás, a kommunikáció bővítése és gyorsítása stb.).

A hatalmi működés mint interiorizált erőszak pedig annyira láthatatlan, hogy csupán következményeiben, tüneteiben, az általa előidézett betegségekben, a kiégésben és a depresszióban válik láthatóvá. Egy ilyen láthatatlan pszichopolitikával szemben az emancipáció feladata is más, mint korábban.



Szücs László Gergely

## A „privát szféra” felszabadítása a digitalizáció korában: két megközelítés\*

Egyes teoretikusok már a kilencvenes években meglepően reális diagnózist adtak a digitális és kommunikációs forradalom hatásairól. Adam D. Moore jogfilozófus, több, a privát szabadság mibenlétéről szóló mű szerzője szerint az, hogy a filmeket és a zenét digitálisan rögzítjük és élvezzük, hogy a pénzáttalálás is digitálisan történik, és digitális kommunikációs eszközökkel tartjuk a kapcsolatot egymással, hogy GPS-szel tájékozódunk stb., nem csak azt változtatja meg, ahogyan a világot és társas viszonyainkat észleljük. Alapvetőbb változás, hogy olyan esetekben, amikor úgy érezzük, visszavonulhatunk mások ítélete vagy tekintete elől (pl. vásárlunk, szórakozunk, tájékozódunk vagy otthoni munkát végzünk), tömegesen hagyunk hátra magunkról személyes információkat. Ezek aztán éppen a digitális technika jóvoltából tömegesen csoportosíthatók, feldolgozhatók, és tudatunktól függetlenül alapját képezhetik különböző, rólunk szóló „vásárlói arculat”, „orvosi diagnózis” vagy „politikai profil” megalkotásának.<sup>2</sup>

Moore diagnózisa részben Deborah Johnson 1994-ben megfogalmazott gondolatmenetére támaszkodik, amely szerint technikai értelemben nem a huszadik századi totális diktatúrák, hanem a digitális kommunikáció világa hozza közelebb Orwell 1984-ének és a Zamyatin „We”-jének disztópiáját. Meglepő módon nem egy központi hatalom által gyakorolt közvetlen megfigyelés, hanem döntően a korlátlan és demokratikus kommunikáció ígéretével fellépő internet, és a nagyvállalatok által végzett tömeges adatfeldolgozás tette lehetővé az individuum privát szférájának „masszív és folyamatos ellenőrzését”<sup>3</sup>. Mind Moore, mind Johnson azt fogalmazza meg tehát, hogy a digitális és kommunikációs forradalom lényege politikai vagy hatalomelméleti perspektívából érthető meg leginkább. Egyrészt az individuum oldaláról azt tapasztalhatjuk, hogy a korábban „menedékhelynek” vagy „felszentelt területnek”<sup>4</sup> hitt magánszféra egyre inkább profitorientált nagyvállalatok és a politikai hatalom manipulatív praktikáinak vagy egyenesen gyarmatosító szándékának áldozatává válik.

---

\* A kutatás a közszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete (iASK kutatói ösztöndíj) támogatásával valósult meg.

2 Adam D. Moore: Intangible Property: Privacy, Power, and Information Control. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 35, No. 4 (Oct., 1998). 365.

3 Deborah Johnson: *Computer Ethics*, Prentice-Hall, Upper Saddle River, 1994.

4 Adam D. Moore: Intangible Property... 366.



Másrészt azt feltételezhetjük, hogy a hagyományos hatalmi konstellációk átalakulnak: a tényleges hatalom egyre inkább azok kezébe kerül, akik képesek a privát információk birtoklására, összegyűjtésére, csoportosítására, akik tehát képesek az információk kontrolljára.

Az elmúlt évek eseményei ezeket a diagnózisokat erősítették. A 2013-ban Edward Snowden által publikált dokumentumokból kiderült, hogy az Amerikai Nemzetbiztonsági Ügynökség (NSA) nemcsak ellenséges országok, de a szövetséges államok intézményeit is megfigyelte. Bedrótozta és lehallgatta az Európai Unió intézményeit, a New York-i ENSZ-képviselőt, lehallgatta az EU brüsszeli központját, megfigyelte harmincnégy ország nagykövetségét és diplomáciai misszióját. A Snowden-dokumentumok nemcsak diplomáciai feszültségeket okoztak, hanem az individuális privát szférával kapcsolatos aggodalmakat is növelték. A Guardianben megjelent iratok egyrészt arról tanúskodnak, hogy az amerikai titkosszolgálat a 2001. szeptember 11. utáni időszakban több tízmillió ember telefonbeszélgetését hallgatta le. A dokumentumok szerint az NSA az óceánok fenekén húzódó optikai adatkábelek forgalmát is folyamatosan megfigyeli. Persze sejthető volt, hogy az amerikai titkosszolgálat ellenőrzi a különböző hálózatok közötti információforgalmat. A nyilvánosságra hozott dokumentumok azonban arról tanúskodnak, hogy az NSA-nak szabad bejárása van a leghatalmasabb tech-cégek adatait tartalmazó szerverekre. Egy úgynevezett „digitális back door”-on keresztül hozzáfér például a Facebook, a Microsoft, az Apple vagy a Yahoo szervereihez, az onnan letöltött személyes információkat akár partikuláris személyre lebontva is figyelemmel kísérheti. Különösen megdöbbentő, hogy ezek az óriáscégek, alkotmányos fenntartások nélkül, készségesen együttműködtek a titkosszolgálattal.<sup>5</sup>

A kortárs Kína példája megmutatja: mit jelenthet az, ha a magas szintű digitális adatbázis-építés képessége diktatórikus rezsim kezébe kerül. A nemrég nyilvánosságra került adatok szerint a Kínában található kb. kétszázmillió megfigyelőkamerát a politikai hatalom nem csak arra használja, hogy biztosítsa a közrendet, hanem arra is, hogy kínai polgárok ellen kémkedjen. Számos kínai városban tesztelik azt a rendszert, amelynek segítségével szisztematikusan és egyénekre lebontva megfigyelik, ki hogyan tölti a napját, betartja-e a törvényeket és a közlekedési szabályokat, kivel ápol kapcsolatokat. Az így felépülő adatbázis más, a fogyasztási szokásokkal és az egészségi állapotról szóló digitális adatbázisokkal is összekapcsolódik, és egy „szociális kreditrendszernek” nevezett értékelési szisztéma alapját képezi.<sup>6</sup> Az összesített adatok

---

5 Shoshana Zuboff: Seid Sand im Getriebe! – Widerstand gegen Datenschnüffelei. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25. 06. 2013.

6 Lisa Hegemann: Social-Credit-System: „Viele Chinesen haben noch nie von dem System gehört“. *Die Zeit*, 29. 12. 2018. és Mark Siemons: Chinas Sozialkreditsystem – Die totale Kontrolle. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11. 05. 2018.

alapján minden polgárról értékelés születik, amely arról szól, mennyire megbízható és mennyire felelősségteljes az illető. Az értékelés összességében a polgárhoz hozzárendelhető kreditpontban jelenik meg, és a jövőben hivatalosan e pontszám határozhatja meg, hogy az illető a társadalom mely szegmensében kaphat helyet, mely szolgáltatásokra és milyen kedvezményekre (iskola, egészségügy, közlekedés stb.) jogosult. A hatalom nem pusztán azokat bünteti, akik ténylegesen elkövettek egy, a rendszer által elítélhetőnek tartott kihágást. Az arcfelismeréses szoftverekre szakosodott CloudWalk cég olyan programot fejleszt, amely a személy viselkedéseiből, mozdulataiból és a rendelkezésre álló adataiból végez arra vonatkozó kalkulációt, hogy milyen eséllyel követ el bűncselekményt vagy merényletet az adott személy. Kína extrém példája összességében egy hatékonyan működő digitális diktatúra lehetőségét vetíti előre.

Ha az amerikai megfigyelési ügy tanulságait vizsgáljuk, elsősorban az a kérdés vetődik fel, hogy a digitális kommunikáció világában milyen jogosítványokat kell megengednünk az államnak, hogy a polgárok biztonsága korszerű eszközökkel is fenntartható legyen, de a privát szféra se sérüljön. Vajon az állampolgári adatok szisztematikus összegyűjtésében már eredendően egy totális hatalmi igényt kell felfedeznünk? Emellett szól, hogy olyan információk összekapcsolásáról van szó, amelyeket pusztán „hátrahagytunk”, és nem önként adtunk magunkról. De vajon az adatok szisztematikus gyűjtésében rejlő „uralmi igényt” kell a privát szféránkért folytatott harc célpontjának tekintenünk? Vagy e szisztematikus adatbázis-építés önmagában ártalmatlan, és a privát szféráért folytatott küzdelemben sokkal inkább az adatbázisokkal visszaélő hatalmi monopóliumoknak kell gátat szabnunk, amelyek ezeket az adatbázisokat a biztonsági célokon túl a polgárok manipulációjára is felhasználják? E kérdések vizsgálatánál „egy lépést hátralepek”, és arra keresem a választ, hogy melyik kortárs elmélet kontextusában mondható el adekvát módon a privát szabadságra vonatkozó igényünk megszületésének és az ennek leigázására törekvő modern hatalmi struktúrák története, és melyek lehetnek a privát szféra védelmének adekvát politikai eszközei.

Két elméletet teszek filozófiai reflexió tárgyává: az egyik a többek között William S. Brown és Shoshana Zuboff által képviselt szervezetszociológiai megközelítés, amely igyekszik felmérni a privát szférára veszélyt jelentő új típusú hatalmi struktúra jellegzetességeit. A másik az emberi méltóság fogalmát szem előtt tartó jogi nézőpont, amelyet David Alan Sklansky írására támaszkodva elemzek. Bemutatom, hogy a két elmélet helyzetértékelésében erős feszültség mutatkozik. A két elmélet közötti ellentmondásokat most nem fogom feloldani, inkább annak bemutatására törekszem, hogy az elméleti feszültségek bemutatása igen tanulságos lehet a privát szféránkról szóló normatív gondolkodás számára.

## A munkaszociológiai megközelítés és az „információs panoptikum”

A munka- és szervezetszociológiai irodalomban nagy múltra tekint vissza a munkaerő kontrollján alapuló hatalmi struktúra és a munkahelyi privát szféra tanulmányozása. William S. Brown (a massachusetts-i Babson College Management kutatója) szerint az amerikai munkahelyek története egy olyan folyamatként írható le, melynek során a munkaadó által gyakorolt hatalom egyre kevésbé a munkaadó személyes tekintélyén vagy személyes megállapodások során rögzített együttműködésen alapul.<sup>7</sup> Legalább Winslow Taylor korai tanulmányai óta bevett nézet a munkaszervezésben, hogy a „menedzsment” az alkalmazottak (sok esetben életvitelük) feletti hegemonia gyakorlását jelenti. Chester Barnard 1938-as művében az emberek feletti kontrollt sajátos kétoldalú „kooperációként” jellemezte.<sup>8</sup> Eszerint az életvitel ellenőrzését szolgáló technikai apparátus felett rendelkező menedzsmenttel szemben megjelenik az a munkaerő, melynek számára az alkalmazkodás a személytelen viszonyok felvállalását, vagy akár az önmegtagadást is jelentheti. A menedzsment modern felfogása tehát a hagyományos „munkavállalói erények” megváltozását is megköveteli: a kreativitást és a vállalkozói kedvet kiszorítja az alkalmazkodás (conformity) és a szolgáltatáskészség (compliance).

Brown szerint az 1968 mozgalmaiban kifejeződő, az önkifejezésre és a szabad társulásra vonatkozó igény nem vezetett radikális változáshoz a munkahelyi hatalmi viszonyokban. A hetvenes években végbementek bizonyos változások a vállalati menedzsment összetételében, például nőtt a női menedzserek aránya. A menedzsment hegemoniája azonban továbbra is a munkavállalók deperszonalizációján, az alkalmazkodás és a szolgáltatáskészség kikényszerítésén alapult. Brown szerint csak a 90-es évektől tapasztalhatjuk az individualizmus olyan fokú elterjedését, amely megingatja az áldozatkészség normáinak általános elfogadását a munkavállalók és a munkaadók részéről, és nagyobb mértékben táplálja a „munkahelyi privát szférával” kapcsolatos jogi aggályokat.<sup>9</sup>

Brownnak azonban el kell ismernie, hogy ugyanebben az időszakban a munkavállalók kontrolljára épülő munkaszervezés jelentős technikai fejlődésen ment keresztül. Három példát tart szem előtt. Egyrészt azokat a cégeket, amelyek alkalmazottjaik kommunikációját is ellenőrzik. A legextrémebb egy csőrendszerekkel foglalkozó az alaszakai cég esete, amelynek vezetése egy megfigyelőprogram segítségével ellenőrizte a cég egyik kritikusának telefonbeszélgetéseit, emailjeit, és háza közelében lehallga-

---

7 William S. Brown: Technology, Workplace Privacy and Personhood. *Journal of Business Ethics*, 1996. Vol. 15, No. 11. 1238.

8 C. I. Barnard: *The Functions of the Executive*. Cambridge, MA Harvard University Press, 1938.

9 William S. Brown: Technology... 1238.

tóberendezést helyezett el. Egy másik szöveghelye a *Fortune 200* 1994-es kutatására támaszkodik. Eszerint a válaszadók 72%-át vetette alá a munkaadója orvosi vizsgálatoknak vagy fizikai teszteknek abban a periódusban, amelyben már élt a munkajánlat, de még nem írták alá a szerződést. Brown felhívja a figyelmet, hogy ebben az időszakban már elterjedt gyakorlat a potenciális alkalmazottak „genetikai előszűrése”. A helyzet újdonsága, hogy a potenciális munkavállaló gyakran nem azért nem kapja meg a munkát, mert betegsége miatt nem tudja ellátni a feladatát, hanem mert biológiai adottságai miatt lehetséges jövőbeli anyagi áldozatokkal járhat az alkalmazása.<sup>10</sup> Brown harmadik fontos példája a Citicorp vállalat esete. Ez a vállalat a nyolcvanas években kifejlesztette az első számítógépes rendszert, amely összesíti, hogy a munkavállaló hány percet töltött beszélgetéssel, telefonálással, pénzügyi szolgáltatások kezdeményezésével, és hogy mennyi időt szánt egy munkafolyamatra. A rendszer minden alkalmazottra egy-egy „electronic social text”-et generál, amely visszajelzést nyújt a munkaadónak az egyén teljesítményéről és arról, hogy a produktivitás csökkenése milyen individuális jellemvonásoknak és szokásoknak tudható be.<sup>11</sup> Brown nézőpontjából azt mondhatjuk: a megelőző évtizedekben a vállalatok szintjén olyan technikai apparátust teszteltek, amely potenciálisan az egész társadalomra kiterjedő megfigyelés alapját képezheti.

## **A privát szférához való jog**

Brown szerint a munkaerő totális kontrollján alapuló menedzsment kialakulásával párhuzamos folyamat a magánszférára vonatkozó individuális igény fejlődése. Brown nem vállalkozik annak a „mélyreható kulturális transzformációnak”<sup>12</sup> a történeti-szociológiai bemutatására, melynek során a modern értelemben vett individuum kialakult, aki nem érzi szabadnak magát, ha néha nem tud visszavonulni a nyilvánosság tereiből. Inkább az a kérdés foglalkoztatja, hogy a privát szabadságra vonatkozó igény hogyan formálódott a teoretikus gondolkodásban és hogyan jelent meg az amerikai jogi hagyományban. A privát szabadságra vonatkozó igény első teoretikus megnyilvánulásait Platónnak, Arisztotelésznek, Cicerónak, Tacitusnak, majd I. Juszteniánusznak a zsarnokság természetéről szóló elemzéseiben találja meg. A modern gondolkodás történetéből Locke-ot, Rousseau-t és Montesquieu-t tartja a legbefolyásosabb gondolkodók-

---

10 William S. Brown: Technology... 1240.

11 William S. Brown: Technology... 1242.

12 Hans Joas német társadalomteoretikus szerint például csak e transzformáció adekvát történeti-szociológiai leírásával juthatunk közelebb az individualizáció normatív következményeinek megragadásához. (Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011. 64.)

nak, akik a „privát szabadságot” teoretikus vizsgálat tárgyává tették. E gondolkodók az alapító atyákon keresztül közvetlenül befolyásolták az amerikai jogi gondolkodást. Leginkább John Adams, Jefferson és Madison művei, valamint a *Federalist Papers*ben folytatott politikai-alkotmányjogi viták tanúskodnak arról a hatalmas erőfeszítésről, mellyel az elidegeníthetetlen jogokról szóló filozófiai tanítást igyekeztek a demokratikus társadalom egalitárius kontextusában újradefiniálni.<sup>13</sup> Ez lehetett az alapja a gyakorlatias szabadságeszmény megszületésének, amely szerint az egyén a természetes szabadságát nem az államon keresztül, hanem a központi hatalom befolyásától független szférában: a gazdasági életben, a civil társadalomban vagy a nyilvános közeleti vitákban gyakorolja.<sup>14</sup>

Ennek ellenére sok idő telt el, mire a „privát szférához való jog” eszméje gyökeret vert az amerikai jogi hagyományban: csak 1890-ben jelent meg első explicit megfogalmazása. Warren és Brandeis bírók a Bill of Rights fontos szöveghelyeire hivatkozva a „privát szférához való jogot” mint arra vonatkozó legitim követelést definiálták, hogy „egyedül legyünk hagyva”.<sup>15</sup> A „privát szférához való jogot” azonban ők sem tekintették alkotmányos alapjognak, és hangsúlyozták, hogy egy „levezetett jogról” van szó. Brown szerint a „privát szférához való jog” mibenlétének komplexebb megragadásához érdekes módon éppen a humánus és igazságos munkahelyekről szóló 1970-es és 80-as években lezajlott vitákra volt szükség (Brown Nickel, Ewing és Werhane műveire hivatkozik). E vitákban egyrészt a „privát szférához fűződő jog” ama legitim ellenállásként jelent meg, hogy az egyén minden tevékenységét központilag szabályozzák és manipulálják. Másrészt a nyilvános szabadság fontosságát kiemelő politikai-filozófiai vitákkal szemben ezek a viták azt sugallták, hogy az intézmények és a társadalom humanizációjának programjában kiemelt jelentősége van a nyilvános befolyástól független privatizált individuum védelmének. Mindenesetre érdekes a két felvázolt „történet” eddigi végkimenetele: ha Brown diagnózisa helyes, akkor „a privát szférához való jog” legkomplexebb meghatározása éppen azelőtt (a nyolcvanas években) jelent meg, hogy a munkahelyek korszerű „panoptikumokká” váltak. Ez az „egybeesés” egyúttal talán azt ígéri, hogy az amerikai jogi kultúrában találhatjuk meg a privát szféra elleni támadás lehetséges ellenszerét.

---

13 William S. Brown: *Technology...* 1238.

14 E szabadságeszmény kifejlődésének filozófiai és társadalomtudományi igényű leírását lásd. Pl. Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978. 63–64.

15 S. D. Warren and L. D. Brandeis: „The Right to Privacy”. *Harvard Law Review*, 1890/4. 193.

## Egy lehetséges kordiagnózis

Shoshana Zuboff (aki Brown számára fontos viszonyítási pont) cáfolja a kézenfekvő vélekedést, hogy a megfigyelésen alapuló hatalom igénye a számítógép vezérelte munkaszervezéssel vagy az internettel jelent meg. Zuboffnál a megfigyelés és a kontroll problémája tágabb történeti kontextusba illeszkedik, melyben a „panoptikon” fogalma központi jelentőségre tesz szert. Mint közismert, a „panoptikum” mint fegyelmező intézmény tervét Jeremy Bentham utilitarista filozófus alkotta meg a XVIII. században, eredetileg a börtönök számára. A struktúra lényege, hogy az őr egy kör vagy csillag alaprajzú épület központjában lévő óratoronyból úgy figyel meg az elítéltek mozgását, hogy azok őt nem látják. Az őr egyenként bárkit meg tud figyelni, egyszerre azonban nem tud minden egyes fogvatartottat figyelemmel kísélni. Mivel a megfigyelés nem kölcsönös, a fogvatartottak nem tudják, mikor figyelik meg őket, ezért lényegében saját maguk korlátozzák a viselkedésüket: a koordinációhoz nincs szükség közvetlen erőszakra. Michel Foucault a *Felügyelet és büntetés* című művében mutatta be, hogy a panoptikum struktúrája hogyan vált a modern felügyeleti rendszer mintájává, nemcsak a börtönökben, hanem egészségügyi intézményekben, iskolákban, munkahelyeken. Foucault egy általánosabb tézist is megfogalmaz, amely szerint a modernizáció talán legfontosabb tendenciája, hogy a hatalom az engedelmességet egyre kevésbé a kínzás vagy a testi fenyegetés kilátásba helyezésével, mint inkább a viselkedés manipulációjával, a „szellem és a lelkek uralmával” kényszeríti ki. Zuboffnál a panoptikum szimbóluma sokkal általánosabb civilizációtörténeti perspektívában nyeri el jelentőségét. Rámutat, hogy a mitológiáktól a modern fantasyirodalomig a legkülönbözőbb irodalmi és művészeti alkotások fontos alakja az a személy vagy csodás lény, aki sajátos helyzeténél fogva (mint a mezopotámiai égisten vagy a görög Olimposz lakói) vagy valamilyen varázslat révén (pl. láthatatlanná tevő tárgy, mint a gyűrű Tolkien regényében) azáltal tesz szert emberfeletti hatalomra, hogy mindenki életébe betekintést nyer. E tágabb összefüggésben a panoptikum a modern ember kísérlete e több évezredes álom beteljesítésére: a „mindenkiről mindent tudás” által biztosított hatalom megszerzésére.

Zuboff e nézőpontból gondolja újra szervezet- és munkaszociológiai kutatásainak eredményeit. Az 1978–88 közötti időszakban több olyan vállalat és iroda átalakulását követte végig, amely az információtechnika segítségével növelte produktivitását. A tanulságokat három törvényszerűségben rögzítette: (1) e szervezeteknél minden munkafolyamatot, amit automatizálni lehetett, automatizáltak; (2) minden információt, amit digitális információvá lehetett alakítani, át is alakítottak; és (3) minden technológiát, amely a dolgozók megfigyelésére és kontrolljára alkalmas volt (függetlenül eredeti funkciójától), fel is használtak erre a célra. Az eredmény minden esetben a vállalat vagy



az iroda egy tökéletesen működő „okosgépezetté” formálása volt.<sup>16</sup> A dolgozók azáltal váltak a gépezet jól funkcionáló részévé, hogy úgy érezték: tevékenységük valószínűleg megfigyelés alatt áll (ezt Zuboff interjűk készítésével igazolja). A menedzserek feladata rendszerint a munkafolyamat során keletkezett óriási információmennyiség értékelése volt, azonban tudatában voltak annak, hogy egy-egy felmerülő probléma esetén, az információtechnikanak köszönhetően utólag ellenőrizni tudják a legapróbb munkafolyamat végrehajtásának mikéntjét is. Zuboff ezért úgy érezte, a Foucault által leírt panoptikumot látja működés közben: egy olyan rendszert, amelyben a beosztottak tevékenysége, de még a gondolkodásuk is előre kalkulálható. A tökéletes panoptikum megalkotásához tehát nem a megfigyelő és a megfigyelt térbeli helyzetét kell mérnöki módon megtervezni, inkább egy olyan rendszert kell működtetni, amelyben a megfigyelték folyamatosan részletekbe menő és bármikor előhívható adatokat generálnak saját magukról. Tágabb kontextusban ez azt is jelenti, hogy eddig az információs technikán alapuló rendszerek megalkotói és működtetői jutottak legközelebb az ember mitologikus álmának megvalósításához: azáltal szereztek totális hatalmat, hogy láthatatlanná válva követni tudják mindenki minden egyes pillanatát.<sup>17</sup>

Mi a jelentősége e nézőpontból az NSA-botránynak? Egy kézenfekvő álláspont szerint az internetelés robbanásszerű elterjedése, a desktop, a laptop, az okostelefon és az iPod használata egy jó értelemben vett individualizációnak kedvezett. Úgy gondolhatjuk: az egyén és egyén közötti interakciót egyre kevésbé a hagyományos hatalmi erővonalak vagy bürokratikus struktúrák határozzák meg. Ezzel párhuzamosan: az egyénnek ahhoz, hogy információhoz vagy áruhoz jusson, nem kell közvetítő személyek vagy intézmények segítségét igénybe vennie: az információszerzés és a vásárlás is közvetlenebbé vált és az egyén igényeihez alkalmazkodott. Ebből a perspektívából a nagy amerikai internetcégek (elsősorban a Google, a Yahoo, a Facebook, a Microsoft, a Skype, az Apple és a Youtube) érdeme, hogy felismerték az internethasználó egyén értékét. E cégek persze jól kalkulált üzleti érdekeiket követték, miközben az általuk teremtett platformok mégiscsak az egyén és egyén közötti horizontális kapcsolatok megteremtésének kedveztek. Ebből adódik az a vélekedés (amit Zuboff David Kirkpatrick, „technológiai gurunak” és a „The Facebook Effect” című könyv szerzőjének álláspontjával azonosít), hogy az NSA-botrányban az amerikai kormányzat történelmi bűne lepleződött le. A kormányzat a „Prism” megfigyelési program elindításával partikuláris politikai céljainak érdekében nem pusztán a kényszerűen együttműködő óriáscégeket kompromittálta, de egyszer és mindenkorra szétzúzta az uralommentes demokratikus kommunikáció régi vágyát is.

---

16 Shoshana Zuboff: *In the Age of the Smart Machine: The Future of Work and Power*. New York, Basic Books, 1988. 390.

17 Shoshana Zuboff: Seid Sand im Getriebe!

Zuboff szerint e narratívának már az internethasználók tapasztalatai is ellentmondanak. Már bőven a megfigyelési ügy előtt tapasztalható volt, hogy a különböző termékek és márkák „személyekként” vannak jelen a Facebookon, és így állandóan kommunikáló „barátokként” épültek be a felhasználói közösségekbe. A felhasználók azt is régóta sejtették: ezek a cégek lehetőséget kaptak arra, hogy a felhasználói profilok, keresési szokások alapján az individuális igényekre szabott célzott reklámokat küldjenek számunkra. Zuboff olyan felmérésekre hivatkozik, amelyek azt mutatják: a nagy internetcégekbe vetett bizalom már jóval 2013 előtt megrendült vagy összeomlott: a fogyasztók egyre inkább úgy érezték, hogy csak az eszközök tartoznak hozzájuk, amelyekkel a tartalmakat generálják, a tartalmak fölött azonban inkább mások rendelkeznek. (Egy 2012-es, a Harris által végzett közvélemény-kutatás szerint éppen ezért az amerikaiaknak már csak 8%-a bízott a közösségi médiákban [The Harris Poll, 2012].<sup>18</sup> A németek bizalmatlansága ebben az időszakban még erősebb; de Brazíliában vagy Indonéziában is, ahol a közösségi média korábban látványos sikereket aratott, megtorpant a lelkesedés 2012-re.)

Visszatekintve úgy tűnik, hogy az internetes cégóriások már működésük kezdetén felismerték, hogy több milliárd olyan, elsősorban a fiatal korosztályról szóló adat birtokában vannak, amelyek segítségével a fogyasztói vagy választói preferenciáik alakulása akár egyénekre lebontva szinte tökéletesen előrealkulálható. E felismerést követően e vállalatok dönthettek volna úgy, hogy bevételeiket hagyományos módon döntően az individuális felhasználóknak nyújtott szolgáltatásokra alapozzák, miközben egyéb nagyvállalatok befolyásától megvédelmezik őket és a hálózaton szervezett kapcsolataikat, manipulációmentes kommunikációjukat. Bevételük nagy része azonban a kezdetektől abból származott, hogy eladták ezeket az adatokat a célzott reklámok megalkotóinak és azoknak, akik a viselkedés kalkulációjához a legjobb technikai apparátussal rendelkeztek, akiknek tehát leginkább megérte az adatok megvásárlása.

Zuboff amellet érvel, hogy e cégek egy „új típusú gazdasági és társadalmi logika” megteremtőivé váltak. E gazdasági rendszerben a privát adatok összegyűjtéséből származó előnyök nem csak járulékosan egészítik ki a kapitalista vállalkozó nyereségét. Az új kapitalista vállalkozó a felhasználóra nem mint szerződéses partnerre, de nem is mint egyszerű fogyasztóra, hanem mint „nyersanyagforrásra” tekint.<sup>19</sup> Az új típusú gazdaság alapvető hajtóereje az a tömeg, aki manipulált körülmények között, az érdemi tájékozódás lehetősége nélkül és jogi szabályozás híján ingyen ontja magából a viselkedése előrejelzésére alkalmas információkat úgy, hogy ennek nincs is tudatában.

---

18 The Harris Poll: *Oil, Pharmaceutical, Health Insurance, Tobacco, Banking and Utilities Top The List Of Industries That People Would Like To See More Regulated*. <https://theharrispoll.com>, 12. 08. 2012. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

19 Shoshana Zuboff: *Seid Sand im Getriebe!*



Ez a logika vélhetően a politika világát is messzemenően áthatja. Zuboff e feltevését értelmezhetjük úgy, hogy a tömegek támogatásának megszerzése egyre kevésbé a hagyományos politikai erényeken: pl. a retorikai képességeken, a kormányzókéesség vagy egy átfogó vízió felmutatásán nyugszik. Sokkal inkább a tömegek eddig titkos érzelmi világának felkutatásán és egy olyan szegmentált nyilvánosság fenntartásán, amelyben az előre kalkulált üzenetek egymástól elszeparált választói csoportoknak közvetlenül eljuttathatók. Zuboff összességében úgy gondolja, hogy a „panoptikus hatalom” nem maradt meg a modern munkaszervezet keretei között, hanem a 2010-es évekre átfogó társadalomformáló erővé vált.

Feltevésem szerint azonban Zuboff nem ad koherens választ arra a kérdésre, hogy az új logika szerint szerveződő társadalmakban milyen lépéseket tehetünk a privát szféra védelmezése érdekében. Zuboff szerint a kortárs amerikai tinédzserek a cikk megírásának időszakában a Facebooktól olyan közösségi médiák felé fordulnak, amelyek több privát szabadságot engednek meg nekik. Ebből szerinte az következik, hogy ha a felhasználónak lehetősége lesz olyan online platformokon kapcsolatokat keresni és tájékozódni, amelynek fejlesztői és tulajdonosai nem kereskednek az adatokkal, akkor elfordulnak a ma ismert közösségi médiától és online kereső rendszerektől. Felhívja a figyelmet, hogy az óriási adatforgalmat bonyolító techcégek ma is hatalmas kockázatként kezelik az adataik sorsáért aggódó magánemberek tömegeit: él tehát a remény, hogy a jelenlegi internetfelhasználók potenciálisan olyan demokratikus közösséggé alakulnak, akik tanulva a keserű tapasztalatokból, transzparenciát várnak el az IT-cégek következő generációjától.

Zuboff írásában azonban a kortárs „panoptikum” sokkal összetettebb képe rajzolódik ki. Egyrészt világos, hogy „információs panoptikum” nem csak az online kommunikáció világában formálódik. A nagyvárosok területét kamerarendszerek fedik le, az arc- és gesztusfelismerő szoftverek robbanásszerűen fejlődnek: ez arra utal, hogy a „panoptikus hatalom birtokosai” olyan „offline” módon keletkező, önkéntelen megnyilvánulásainkat ismerhetik, amelyekről álmunkban sem gondolnánk, hogy viselkedéskalkuláció alapját képezhetik. A szociális média vagy az ismert keresőprogramok tudatos kerülése átmeneti sikerekhez vezethet ugyan, de a „kivonulás” nem fogható fel a „panoptikus hatalom” megállítására szolgáló univerzális stratégiaként. Ha Zuboff interpretációjának mélyére tekintünk, azt is láthatjuk, hogy az „információs panoptikum” történetének csak egyik oldala, hogy minden spontánnak hitt emberi cselekvés és gesztus, a privátnak gondolt emóció is precíz adatformában rögzíthetővé válik; hogy az adatfeldolgozáshoz, a viselkedés kalkulációjához szükséges technikai apparátussal rendelkező társadalmi csoportok ezáltal egy újfajta hatalom birtokosaivá válnak. A történet másik oldala e hatalom sajátos „evolúciója”. Ez a hatalmi logika csak akkor tartható fenn, ha a hatalom birtokosai a technikai eszközöket arra használják fel,

hogy a gyorsan változó körülmények között megteremtsék a spontaneitás és a privát szféra visszahódításának illúzióját. Ha ez a feltételezés igaz, akkor pusztán a spontán szerveződés követelése nem jelent gyógyírt az életünket behálózó panoptikus hatalom megállítására.

Általában is problémát jelent, hogy Zuboff műveiben és megszólalásaiban egy olyan társadalmi cselekvő képe bontakozik ki, aki teljes természetességgel ismeri fel privát szférájának legitim határait. Aki felismeri, hogy ez a privát szféra személyes integritásának kulcsfontosságú elemét alkotja, és az új helyzetben is képes felismerni a rá leselkedő veszélyeket. Háttérbe szorul az a – például Brownnál még igen hangsúlyos – gondolat, hogy csak akkor van esélyünk a privát szféra védelmére, ha az adott történeti-kulturális körülmények között komoly intellektuális erőfeszítéseket teszünk saját magunk mint „privát lény” újra értelmezésére. Ha például a kor jogi diskurzusában mindig megkíséreljük újraértelmezni a „privát szférához való jog” normatív előfeltevéseit.

## **Az információközpontú megközelítés kritikája**

Számos szerző szerint nincs „a priori” tudásunk arról, hol húzódik privát szféránk határa: kulturálisan meghatározott minták szerint és a diskurzusok kontextusától függően eltérő módokon határozzuk meg privát és nyilvános határait. Csak a legjellegzetesebb példákat említve: a privát szféra olykor a saját test feletti rendelkezés igényével kapcsolódik össze, és egy olyan önrendelkezést jelent, amelynek függetlenednie kell a legközelebbi hozzátartozók befolyásától is. Máskor éppen a családot jelenti, a meghitt, szeretetteljes kapcsolatokban való feloldódás lehetőségét, amely védelmet érdemel a munkahely, a piac vagy a bürokratikus államszervezet elidegenítő tendenciáitól.<sup>20</sup> Az „otthonként” felfogott privát szféra e meghitt viszonyok leírását szolgálja.<sup>21</sup> Olykor azonban a „vár” metaforája társul hozzá, ekkor olyan szféraként van megragadva, ahol az egyén a mások ítéletétől megszabadulva türannikus hatalmat gyakorolhat közvetlen környezetére felett.<sup>22</sup> A privát szféra azonban leginkább a mások betolakodásával szemben nyeri el értékét. Ha egy diskurzus résztvevője a másik magánszemély illetéktelen betolakodását tekinti a privát szférára leselkedő legnagyobb veszélynek, akkor inkább

---

20 Axel Honneth érdekes módon ezt a szociális szabadság egy fajtájaként írja le, élesen megkülönböztetve a privát szabadságtól, amelyet a kommunikatív viszonyoktól való megszabadulásként, „defenzívába” való vonulásként ír le. Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin, Suhrkamp, 2011. 149.

21 David Alan Sklansky: Too Much Information: How Not to Think About Privacy and the Fourth Amendment. *California Law Review*, Vol. 102, No. 5, October 2014. 1109.

22 Avishai Margalit: Privacy in the Decent Society. *Social Research*, Vol. 68, No. 1, Spring 2001. 259–60.

vizuális metaforákat használ (pl. „kukkolás”). Ha viszont a privát szabadság a politikai konspirációval való legitim szembenállást jelenti, az illetéktelen betolakodást hajlamosak vagyunk a „lehallgatás” analógiájával leírni.<sup>23</sup> Adam D. Moore szerint a privát szférába történő illetéktelen behatolást leginkább a klasszikus, a tulajdonjog szentsége mellett elkötelezett polgár nézőpontjából azonosíthatjuk. De felhívja a figyelmet arra is, hogy ebből a perspektívából nem tudjuk megfelelően interpretálni a privát információkkal való visszaélés összes jelenségét, szükség van tehát a privát szabadság információelméleti megalapozására is.<sup>24</sup> Avishai Margalit szerint a privát szféra védelme az amerikai alkotmányos hagyományban kétértelműen jelenik meg: hol az egyén ember mivoltának konstitutív elemét jelenti, hol a „jól sikerült élet” garanciájaként érdemel védelmet.<sup>25</sup> Egyszer *emberi jogként* hivatkoznak rá (az egyént védi az állam túlkapásaival szemben), máskor *polgári jogként* (az aktív polgár joga, hogy önálló véleményt alkosson).

A privát szférára vonatkozó individuális igényünket talán akkor érthetjük meg leginkább, ha a privátosság e plurális jelentés-összefüggéseit szem előtt tartjuk. David Alan Sklansky (a Stanford jogászprofesszora) viszont az elmúlt évek jogi, közéleti és akadémiai vitáit elemezve azt a következtetést vonja le, hogy korunkra a privát szféra „információközpontú értelmezése” kiszorította a többi tradicionális értelmezést. Sklansky elismeri, hogy az amerikai alkotmánybírószági döntésekben a privát szféra védelme hagyományosan a saját test feletti rendelkezést és az „intim autonómia” (*intimate autonomy*) védelmét jelentette. A 70-es évektől viszont új tendencia érvényesült: a test feletti rendelkezésről vagy az azonos neműek közötti házasságról szóló döntéseket egyre inkább a szabadság és az egyenlőség hagyományos fogalmi rendszere dominálta; így az „intim autonómia” és a „privátosság” eszménye fokozatosan elvált egymástól. Ezzel megnőtt az igény arra, hogy az alkotmányjogi vitákban a „privát szféra” egy új meghatározást és egy pontosabb definíciót nyerjen. Így termékeny talajba hullott Alan Westin javaslata, hogy „privát szféra védelme” kifejezést kizárólag azokra az esetekre alkalmazzák, amikor az egyén jogosan korlátozza a róla szóló információk terjedését.<sup>26</sup> Korábban jellemző volt az is, hogyha a bíróság a „privát szféra védelmére” hivatkozott, az rendszerint igen homályosan a családi ügyekre és a baráti viszonyokra utalt. Ez a baloldali közjogi diskurzusokban sajátos ellenreakciót szült: a kritikai elmélet szá-

23 Avishai Margalit: Privacy in the Decent Society. 257.

24 Adam D. Moore: Intangible Property... 371–74. Az információelméleti megközelítés egy izgalmas példája, amely az egészségügyi adatokkal való visszaélés példáját veszi alapul: Lucas D. Introna and Athanasia Pouloudi: Privacy in the Information Age: Stakeholders, Interests and Values. *Journal of Business Ethics*, Vol. 22, No. 1, *Ethics of Information and Communication Technology*, Oct., 1999. 28–30.

25 Avishai Margalit: Privacy in the Decent Society. 256.

26 David Alan Sklansky: Too Much Information... 1093.

mos híve szerint a privát/nyilvános felosztás egy hamis dichotómia, amely elleplezi, hogy az egyén a szabadságát a társadalmi aktivizmusban nyerheti el. A baloldali teoretikusok a „citoyen” erőnyeket is felfedezték, és egyre inkább úgy gondolták: a privát szféra intaktságára leginkább azok hivatkoznak, akik el akarják leplezni a családon belüli elnyomás jellegzetes eseteit. Ebből a nézőpontból is elfogadható volt a privátság információközpontú megközelítése, amely azt jelentette, hogy a privát szférának nincs fundamentális értéke, csak az egyéni érdekkalkulációk felől nyeri el értékét.<sup>27</sup>

A huszadik század második felének meghatározó tudományos felismerése volt, hogy ha a világot hatalmas, impulzív adatfolyamként értelmezzük, új módszertani eszközöket nyerhetünk a valóság egyes részleteinek kvantitatív elemzéséhez. Ezek után az információelmélet olyan kikerülhetetlen viszonyítási pont lett a társadalomtudományok számára, mint korábban a newtoni mechanika vagy a darwinizmus volt. A gazdaság is alkalmazkodott az információtechnika adta lehetőségekhez, és a jogtudósok figyelme egyre inkább az információáramlást lehetővé tevő szabályok felé terelődött. Így vert gyökeret az akadémiai diskurzusokban is az a megközelítés, amely szerint a privát szabadság lényegét tekintve a személyes információk kontrollját jelenti.<sup>28</sup>

Sklansky azt feltételezi, a privát szféra védelméről szóló nézeteinket még mindig a hidegháború időszakában szerzett tapasztalatok határozzák meg. Úgy gondolja: a keleti blokk értelmiségének szocializációját alapvetően meghatározta az az élmény, hogy életének minden pillanatát megfigyelhetik, és hogy a kellemetlen vagy akár halálos következmények elkerülésének érdekében a pártállam elvárásaihoz kell igazítania cselekvését. Az erről a tapasztalatról szóló érzékletes leírások a vasfüggöny másik oldalán élő kutatók számára igen fontos források voltak a megfélemlítésen alapuló társadalomszervezés megértéséhez. Ebben a kontextusban Orwell 1984-ét nem pusztán egy meghatározó fikciós műként, hanem útmutatóként olvasták a modernség anomáliáinak megértéséhez. Ekkor vált befolyásossá Foucault Zuboff által is elfogadott tézise, amely szerint a modern hatalom nem a közvetlen erőszak alkalmazása révén, hanem a kontroll és a konformitás kikényszerítése révén szervezi meg önmagát.<sup>29</sup>

Ebben az időszakban az a kérdés volt érdekes, hogy a félelem légköre hogyan szolgál alapul egy hatalmi struktúra felépítéséhez. Azt a kézenfekvő kérdést azonban már kevésbé volt fontos megválaszolni, hogy vajon a folyamatos megfigyelés, az ügynököknek a mindennapi életbe történő beszivárgása vagy a kilátásba helyezett szankciók (az állásvesztéstől akár a bebörtönzésig és a kivégzésig) teremtik-e meg a félelem légkörét és kényszerítik-e ki az együttműködést. És ez a kérdés megválaszolatlan maradt a vasfüggöny leomlása után is: egy olyan helyzetben, ahol a megfigyelés apparátusa

---

27 David Alan Sklansky: *Too Much Information...* 1093.

28 David Alan Sklansky: *Too Much Information...* 1094.

29 David Alan Sklansky: *Too Much Information...* 1097–98.

sokkal kifinomultabbá vált, tehát nem igényli az ügynökök jelenlétét; ahol az adatgyűjtés tipikus esetben nincs alávetve a megalázás eszközét is alkalmazó központ hatalom igényeinek. Az új helyzetben reflektálatlanul élt tovább a feltevés, hogy a pusztán információgyűjtés vagy a szokások állandó ellenőrzése önmagában gátját képezi az individuális fejlődésnek, a független gondolkodásnak<sup>30</sup> és demokratikus aktivitásnak<sup>31</sup>. Sklansky ezt az elképzelést nevezi „stultification theses”-nek.<sup>32</sup>

Fontos kérdés tehát, hogy a megfigyelés milyen körülmények között kényszeríti ki a konformitást. Sklansky szerint elhanyagolható azoknak az empirikus tanulmányoknak a száma, amelyek a feltevés helytállóságát tesztelik. Az erről szóló empirikus kutatások pedig sokszor gyengítik a tézist, az eredményeik gyakran ellentmondanak egymásnak. Egyes teoretikusok szerint például a kihallgatás során a hangrögzítés gátolja a gyanúsított őszinte vallomását. Sklansky empirikus vizsgálata szerint viszont a gyanúsítottak elfeledkeznek a hangrögzítő jelenlétéről. A Harvard munkatársai úgy találták, hogy a nyomkövető viselése néhány őrizettest ugyan kimondottan idegessé és zavarttá tesz, a legtöbb viselőjét azonban nem zavarja jobban, mint egy karóra felcsatolása.<sup>33</sup> Az adatok azt mutatják, hogy a 2013-as NSA-botrány, amely fényt derített az internetes cégek és a titkosszolgálatok együttműködésére, nem változtatták meg alapvetően a közösségi média használatának szokásait. Könnyen lehet tehát, hogy a felhasználók immunissá válnak a monitorozás bizonyos fajtáira, és kényszer nélkül osztanak meg magukról privát információkat.<sup>34</sup> Sklansky ezeket a példákat szem előtt tartva úgy gondolja, hogy a megfigyelés káros hatásairól szóló hipotézis a mai napig igen releváns. Probléma viszont, hogy a feltevés ellenőrzése nem képezi komoly vizsgálatok tárgyát, inkább axiomatikus érvénnyel, kétségbevonhatatlanul van jelen a tudományos és közéleti diskurzusokban.

Meg kell jegyezni, hogy Sklanskyt e tendenciák hatása elsősorban mint jogászt érdekli. A privát szféra megsértésének sajátos eseteire fókuszál: amikor egy intézmény (börtön vagy iskola) képviselői a vetköztetéssel járó motozás eszközével élnek (stripsearch). Ezek az esetek (amelyek az USA Alkotmányának Negyedik Módosítását érintik) a bírósági eljárás során számos kérdést felvetnek. Az eljárás során alaposan meg kell vizsgálni, hogy a motozást végző személy megsértette-e az individuális önrendelkezését, ha igen, akkor ezt legitim módon tette-e. Vajon a motozást végző személy a vizsgált esetben az állam vagy a speciális rendtartással rendelkező intézmény képviselőjeként volt-e jogos motozást végezni? Ha sérelem történt, vajon az intéz-

---

30 Charles Fried: *Privacy*. 77 Yale L.J., 1968. 490.

31 Daniel J. Solove: Digital Dossiers and the Dissipation of Fourth Amendment Privacy. *California Law Review*, Vol. 75, July 2002. 1002.

32 David Alan Sklansky: Too Much Information... 1094.

33 David Alan Sklansky: Too Much Information... 1095.

34 David Alan Sklansky: Too Much Information... 1099.

mény értette-e félre jogosultságát, vagy a motozást végző magánszemély élt vissza a pillanatnyi hatalmával, saját (rasszista) előítéleteit követve? Láthattuk: a mai domináns diskurzusok a privat szférát alapvetően a személyes információk feletti kontrollként interpretálják, és történeti okokból állam és állampolgár viszonyában értelmezik. Ebből a szempontból – hangzik Sklansky kritikája – nincsen megfelelő fogalmi eszközünk arra, hogy érzékenyen elemezzünk olyan eseteket, ahol hatalommal felruházott magánszemélyek az intim szférába történő behatolás révén sértenek meg valakit emberi mivoltában.

Sklansky szerint ezért a „privát szféra elleni támadás” kifejezést érdemes lenne az emberi méltóság megsértésének partikuláris eseteire alkalmazni.<sup>35</sup> Sklansky nézőpontjából így a kritika fókusza radikálisan megváltozik ahhoz képest, amit Zuboffnál láthattunk: önmagában a megfigyelés terjedelme és a technikai apparátus szofisztikáltsága semmit nem mond arról, hogy a hatalom milyen mértékig hatol be a polgárok privat szférájába. Az emberi méltóság és az annak megsértéséhez kapcsolódó sérelmek azonban egy olyan perspektívát kínálnak, amelyből (kellően megalapozott empirikus kutatás után) kifinomult elemzés adható arról, hogy az információgyűjtés mely típusai kapcsolódnak össze azzal az igénnyel, hogy szégyenérzetet keltsenek a megfigyelt alanyokban. Hogy melyik típusú monitorozás roncsolja az ember és ember közötti bizalmat. E patológus esetek azonban biztosan nem analizálhatók, ha az információgyűjtés apparátusának jelenlétét már eleve egy mindent átfogó mitikus uralom térhódításaként azonosítjuk.

Sklansky és Zuboff gondolatmenete azonban másként is kontrasztba állítható. Zuboff a modern menedzsment jellemzésén keresztül az uralomgyakorlás olyan formáira mutatott rá, amely nem a hagyományos eszközök használatával (például nem kommunikatív egyeztetés, nem a meggyőzés vagy a nyílt erőszak segítségével) zajlik. Elemzése szerint a modern technika segítségével a felhasználókról vagy az állampolgárokról egyre komplexebb kép alkotható: a privat döntések úgy manipulálhatók, hogy az egyének egyre kevésbé vannak tisztában a befolyással. Könnyen lehet, hogy Sklansky feltevésével ellentétben az egyén privat szférája úgy is csorbát szenvedhet, hogy nem kapcsolódik össze közvetlenül a személyes integritás megsértésének közvetlen, fájdalmas tapasztalatával. Az emberi méltóság szempontjára érzékeny jogi/társadalomfilozófiai nézőpontból vélhetően plasztikusabb képet alkothattunk arról a modern egyénről, aki különböző helyzetekben sokféleképpen tudja megélni privat szférájának megsértését. Úgy tűnik azonban, hogy a tömegek privat szféráját veszélyeztető hatalmas strukturális változások gyümölcsözőbb módon voltak interpretálhatók a szervezet- és munkaszociológia által kínált perspektívából.

---

35 David Alan Sklansky: *Too Much Information...* 1106.



# **Szabadság és történelem**





Kicsák Lóránt

## Az önfelszabadító történelem és az autonómiaterv\*

Tanulmányomban néhány vonással felvázolom Castoriadis történelemszemléletének és az ún. autonómiatervnek a lényegét, majd arra a kérdésre keresem a választ, hogy hol tart ma ez a történelmi mozgás.

Azt szeretném ugyanis megmutatni, hogy Castoriadis történelemértelmezésében az, amit szokásosan emancipációnak nevezünk, a társadalmak, kitüntetetten az európai típusú társadalmak mélyszerkezeti dinamikájából ered (és következik). Mert a valódi történelmi folyamat az egyéni és kollektív autonómia megvalósulása, ami nemcsak annak ígéretét jelenti, hogy az ember felszabadul majd mások uralma alól, hanem hogy végső soron vagy mindenekelőtt a történelem az embert a sorsszerűen beteljesedő történelem uralma alól szabadítja fel. És ez mégsem vezet el „a történelem végéhez”, hiszen a történelem a társadalmak időbeli kibontakozása, ezért a társadalom létezése együtt jár (ez maga a létmódja) a történelemmel, és a felszabadulás mozgásával is. De az autonómia tudatosulása, illetve az aktív bekapcsolódás a társadalom öntézményesítő folyamatába új perspektívát nyit az ember előtt, és új értelmet ad a történelemnek.

### Eltávolodás a hagyományos történelemfilozófiáktól

Amikor történelem és szabadság lényegi kapcsolatát hangsúlyozzuk, első pillantásra semmi eredetit nem láttatunk Castoriadis elgondolásában, hiszen a ma tradicionálisnak tekinthető, a német idealizmus kontextusában született történelemfilozófiák mindegyike a szabadság kibontakozását tette meg a történelem *céljának*. Azonban ezeket a (fichtei, hegeli, marxi) történelemfilozófiákat különös paradoxon jellemzi: az a szabadság, ami felé a történelem mozog, a „szükségszerűség” közegében marad, amennyiben a történelmet determinisztikus „okok” vagy „törvényszerűségek” mozgatják. Ennek egyik jele a szabadság aporetikus elgondolása (a szabadság mint felismert szükségszerűség). Az emberi szabadság egyik dimenziója viszont teljesen elzárt marad: az egymás feletti uralom utópisztikus megszüntetésével az emberek továbbra is alávetettek a felettük álló, transzcendentális történelemnek vagy tervnek, szabadságuk ennek eleve elrendelt, sorszerű adománya csupán. Képletesen szólva,

---

\* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

történelem és társadalom, történelem és ember külsődleges, alá-fölé rendeltségi viszonyban állnak egymással.

Ráadásul a történelem céljának, értelmének, irányának és végének a szabadság kiteljesedéseként való tételezésével a történelem végére számúzik a szabadságot. Ez a céltételezett szabadság mindannyiuknál egy archaikus-utópisztikus fantazma kivetülése: az elveszett kezdetnek, a paradicsomi állapotnak, az ártatlanság korának vagy az ösközösségnek a visszatérése, önbeteljesedő megismétlődése, visszaszerzése, helyreállítása a történelem végén. A szabadság paradoxonjának másik arca: a szabadság *ígéret*, melyet külső erő *rendelt el* teloszként, még inkább eszkathonként a világ és az ember számára. Önmagában a történelmi mozgás (dialektikus ismétlődés) és a történelmi szereplők adottságai (bűnösség, végesség, tökéletlenség) nem hordozzák magukban, sőt mintha éppen ellenkezőleg: akadályoznák a szabadság kibontakozását. Ezt eleve el kell rendelni, amivel a történelmi determináció alóli felszabadulás végérvényesen reménytelennek tűnik. Történelem és szabadság úgyszintén külsődlegesek maradnak egymáshoz képest.

Ennek a felfogásnak a legfőbb „kárvallottja” valójában az ember, akinek helyét, szerepét, státuszát, lehetőségeit a történelemben mindvégig a sorsszerűként elrendelt szabadságprojektnek való alávetettség határozza meg, mely vagy külső rendelkezésre egyszerűen beteljesedik rajta, vagy ha kilépve ebből a passzivitásból cselekvővé válik, a szabadsága érdekében végzett tettei csupán egy program végrehajtására korlátozódnak (szerepe nem több, mint egy előre megírt terv végrehajtása). A történelemteremtő, szabad cselekvés olyasvalaminek a megalkotását, megteremtését jelenti, ami nincs – nem eleve adott és nem is elrendelt, csak az ember formateremtésében áll elő, s nem egyszerűen felismerni vagy felfedezni kell, hanem megteremteni: ez az a gondolat, ami hiányzik ezekből a koncepciókból, és a premisszákból adódóan esélye sincs a felbukkanásának. Az emberi alkotótevékenység legfeljebb az isteni teremtés kiegészítő-beteljesítő munkájaként érthető csak, nem genuin teremtésként.

A hagyományos történelemfelfogás, bármennyire is tartalmazza a szabadság kiteljesedésének gondolatát, tulajdonképpen gátja a de facto szabadságnak: a történelmi szükségszerűség(re való hivatkozás) a leggyakoribb alibi a társadalmi igazságtalanságokra, melyek mindenkor a szabadság hiányának vagy elakadásának tünetei, egyben a fennálló hatalmi viszonyok igazolásának álságos módjai. Talán Castoriadis legfőbb motivációja, hogy ne hagyjon ilyen álságos, de a történelmi tapasztalatokat tekintve rendkívüli szenvedéseket eredményező kibúvót a hatalom vagy a fejlődés cinikusai számára. Ezért van szükség egy új történelemszemléletre, melyhez nála a történetfilozófiai modellek kritikáján túl egy új ontológián keresztül vezet az út.

A hagyományos ontológián nyugvó, hagyományos történetfilozófiai modellekkel szembeni elődleges kritikája abból a banális megállapításból nő ki, hogy a történelem-

ben van változás és változatosság, van sokféleség és új (ezért nem bontakozhat ki pl. lineáris és predeterminisztikus programként, van benne váratlan és kiszámíthatatlan, sőt következtelen emergencia), ami arra utal, hogy van *benne* szabadság. Éppen ez teszi a történelmet – elkülönöződve a természeti folyamatok pusztá időbeli kibontakozásától (a „semleges” időben az ősrobbanástól lefutó determinisztikus egymásutániságtól) – történelemmé: olyan időbeli kibontakozássá, melyben az idő éppannyira teremtő, mint amennyire teremtett (nem mellesleg, a természeti idő is az). A történelem ezáltal sokkal közvetlenebb tapasztalatát nyújtja a szabadságnak annál, minthogy a történelem végére száműzzük, vagy kiváltságos pillanatokban engedélyezzük megnyilvánulni, és amelynek „letapogatáshoz” kifinomult spekulatív érzékre vagy jövőbelátó utópisztikus pillantásra van szükség.

Ez a közvetlen és állandó szabadságtapasztalat, a történelmi-társadalmi világok változatossága és változékonysága arra utal, hogy az emberek tevékenysége, illetve a gondolkodásban és cselekvésben megalkotott világuk egyaránt szabadok: sem fizikai, sem anyagi törvényektől vagy okoktól, sem transzcendens, isteni akarattól nem (pre) determináltak. Ebből adódik a következtetés a megértés és elméletalkotás számára: nincsenek a történelemnek (az emberi világ változásfolyamatának) okai, helyesebben nem okai vannak. Így nem is magyarázatra szorul, hanem az oktalan létrejövés, időbe emelkedés és felbukkanás eredőjének, közegének és folyamatának a megvilágítására. Ez pedig a társadalmi-történelmi létszféra, a társadalom öntézményesülésének léte-mezeje.

## **Castoriadis történelemszemléletének alapvonásai**

Hogy a társadalom, illetve a történelmi kibontakozása és alakulása önnön alkotása – ez a társadalmakban, saját törekvése révén, elfedett marad. A társadalom az intézményesülését társadalmon kívüli okokra, jellegzetesen transzcendens erőkre alapozza, melyek az intézményei erejét, szilárdságát megalapozó autoritást biztosítják.

A társadalom intézményesítő dimenziójának eltagadása és elrejtése, az intézmények és a jelentések eredetének és alapjának társadalmon kívüli okokkal történő megedzése jellemző a társadalmakra (a társadalmon kívüli a ténylegesen létező, eleven társadalomhoz képest az: ilyenek lehetnek istenek vagy Isten, de éppúgy az alapító hősök és ősök, akik rendre megtestesülnek újonnan érkezőkben.<sup>2</sup>

---

2 Castoriadis: *Politique, pouvoir, autonomie*. In: Castoriadis: *Le monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*. Paris, Seuil, 1990. 121.

Ebben az értelemben a társadalmak heteronómiára hajlanak. Castoriadis történelemszemléletének, egyben egész elméleti (nem csak elemző, hanem elméletalkotói) munkásságának alapját és irányultságát is az a felismerés adja, hogy a történelmünket értelmezhetjük úgy is, mint az autonómia és a heteronómia közötti küzdelem történetét. Ha a szokásos gondolkodásmóddal csak azt halljuk ki ebből a megfogalmazásból, hogy a történelem célja az autonómia elérése (ami itt, és ez fontos az emancipáció szempontjából, nem a szabadság rokon értelmű fogalma, hanem mindenféle szabadságszeme és -törekvés egyedül értelmes eredője, lehetőségfeltétele), akkor benne ragadunk abban a sémában, melyből Castoriadis szabadulni akar. Ezért azt is el kell még gondolnunk, hogy ebben a küzdelemben az társadalmi és egyéni autonómia éppúgy a történelem szüleménye, mint ahogy megfordítva: a történelem a társadalom és egyén autonóm teljesítménye. Az autonómia így nem hozzátartozik a történelemhez, a szó szoros értelmében és teljes joggal csak akkor beszélhetünk történelemről, amikor megjelenik és érvényre jut olyasvalami, mint az autonómia.

A történelem mozgásának ilyenén értelmezése újraértelmezi a történelem fogalmát is. Nem szubsztanciális megnevezés, amely azt sugallná, hogy létezik valamilyen történelem nevű entitás, sőt dolog, ahogy gyakran értjük, amikor a megtörtént események emlékének összességeként szubsztancializálva és eldologiasítva fogalom alá hozzuk. Még mielőtt a megtörténtek egysége lenne (az egységesítő, csoportosító-beazonosító gondolkodásmód éppen a legfőbb támadási pontja Castoriadis ontológia-kritikájának, amennyiben elfedi önnön eredetét: az értelmek és jelentések nem egységesített és nem meghatározott magmáját) a történelem sokkal inkább létrehívó történés, a megtörténő felbukkanása. Ez az emergencia sehol másutt, mint *társadalmi* dimenzióban megy végbe, melyet a társadalom időbeli fennállása nyit meg, a megtörténő pedig a társadalom teremtő tevékenységének teljesítménye. „A társadalom önteremtés, mely történelemként bontakozik ki.”<sup>3</sup> Egymásra rétegződő, ám egyformán eredendő dimenziókról van szó, melyek nem redukálhatók sem egymásra, sem további alapokra. Maga a társadalmiság is az emberi közösség teremtő teljesítménye révén megnyíló dimenzió. Emberek egy csoportja önmagában még nem tekinthető társadalomnak, csak akkor válik azzá, ha létezik – mert genuin módon megteremti azt a maga számára – társadalmi-történelmi létmező, melynek az emberek egyszerre teremtő alanyai és teremtetett tárgyai. Ez a teremtő-teremtett státusz a társadalom teljes intézményesülését áthatja, amit az intéstitúció szó kettős aspektusa is kifejez: a társadalom intézménye (*institution de la société*) egyszerre jelenti az intézményesült társadalmat és az intézményesítő társadalmat. A társadalmak éppen szocialitásuk lét-dimenziójában időbeliek, az idő és az időbeliség maga is a társadalom teremtése, az ebbe kivetülő intézményesülés és intézményesültség alkotja a történelmüket.

3 Castoriadis: *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*. In Castoriadis: *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*. 232.

Az emberi világ, az ember alkotta világ(ok) nem részei a történelemnek, hanem a világteremtés, a teremtődő és a teremtett világok alkotják magát a történelmet. A történelem az a terület, ahol az emberi lény ontológiai formákat teremt, melyek közül éppen maga a történelem és a társadalom az első. Castoriadis a zajló történelmet (*l'histoire se faisant*), mely a történelem alakítására való felhívást is szükségképpen magában rejti (*l'histoire à faire*), kiegészülve, természetesen, a megtörtént, „elvégzett történelemmel” (*l'histoire faite*-tel), azonosnak tekinti az emberi cselekvő-létezés kibontakozásával, a tükhein és a *legein*, a cselekvés és a gondolkodás világfeltáró mozgásában. A feltárás világkonstitúcióként azt jelenti, hogy *tükhein* és *legein* az önartikuláció módján egyszerre megteremti a világban való létezésnek keretet adó cselekvési és gondolkodási formákat, és máris ezekben a formákban megy végbe, miközben a világ értelmet nyer. A történelem tehát csak önmagán alapuló formateremtés, mely azt hozza létre, ami nincs, vagy azért zajlik, hogy létrehozza azt, ami nincs, és nélküle nem is lenne. „Teremtés: arra való képesség, hogy létrehozza (*faire émerger*), ami nincs adva, és az adottból sem kombinatorikusan, sem másképpen nem levezethető.”<sup>4</sup>

A történelmi-társadalmi emberi létezés: formaadás a Létnek, mely eredendően Káosz.

Nem semmi (ezért ez a teremtés nem a semmiben zajlik), de a teremtés nélkül semmi lenne, és csak a teremtésben lesz azzá, ami. S ez már az ún. fizikai világ pusztá emberi észlelésében is megtörténik: ez az első mozzanata annak, hogy ontológiai formák keletkeznek, melyekbe valami – ami ezek nélkül a formák nélkül nem nincs, hanem értelmezhetetlen – lenni kezd. Ennek a teremtőtevékenységnek, a formák teremtésének, és a formákban keletkezőknek a kibontakozása az, amit történelemnek nevezünk. A formaadás feltétele a formaadó psziché defunkcionalizálódása. Emiatt a megragadottban mindenkor jelen van a képzetes, de nem valaminek a leképzéseiként, ábrázolásaként, helyettesítőiként jönnek létre a képek. Először ezekben a képekben megképződve lesz valami valamivé. Azok az értelmek, melyekben a világ feltárul, képzetes jelentések.

Ennek az értelemadó vagy formateremtő szabadságnak a jele, hogy a Lét mint Káosz eltűr többféle értelmezést is, hiszen egyaránt közömbös mindegyikkel szemben (a többféle értelmezés adja a kultúrák szinkrón és diakrón sokféleségét, variabilitását és változékonyságát, vagyis a történelmet). Itt látszik a legeggyértelműbben, hogy a történelem a szabad értelemkeresés, értelemadás, értelemteremtés nem determinált mozgása, kalandja. A történelem nemcsak a szabadság kibontakozásának mezeje, hanem magának a szabadságnak a kibontakozásaként teremtődő mező, minden ízében szabad(ság) (az egyedüli olyan mezeje az emberi létnek, ahol teljes szabadságtapasztalatban részesülhet).

4 Castoriadis: *Anthropologie, philosophie, politique*. In: Castoriadis: *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe IV*. 110.

Azt hiszem, rögtön felmérhetjük, hogy az ember önmegértésének és történelmi szerepének a tekintetében ennek komoly tétje van. Ezt domborítja ki az is, hogy Castoriadis elvitatja a teológusoktól, hogy valaha is képesek voltak és lesznek a valódi értelemben vett teremtést elgondolni. Az isteni teremtést, ahogyan ez a keresztény teológiában és még átfogóbban a teo-teleo-ontológiában (vagyis a platóni-arisztotelészi filozófiai teo-ontológiában) értelmeződik, semmilyen formában nem tekinti annak. Az így vagy úgy alakot öltő demiurgosz-isten teremtőtevékenysége nem terjed ki az ontológiai formák teremtésére, amelyben az emberi teremtőtevékenység lényege rejlik. Ezáltal hiányzik belőle az is, ami az emberi formateremtéssel mindenkor vele jár, amennyiben a nem létezőt teszi létezővé: a szabadságnak az a foka, ami megnyitja a sokféleség és változatosság, a bizonytalanság és a kaland dimenzióját: vagyis a valódi értelemben vett történelmet.

Filozófiai értelemben a teológiai „teremtés” csupán egy szó, fedőneve a pusztá gyártásnak, előállításnak vagy alkotásnak. A teológiai „teremtés” mindig a *Timaios* modelljét követi, és kénytelen ezt követni: Isten konstruktőr, kézműves, aki nézi az előzetesen létező eidoszokat (formákat) és modellnek vagy mintaképeknek használja az anyag megformálása közben. Isten azonban nem teremt *eidoszt*, sem Platónnál, sem egyetlen racionális teológiában.<sup>5</sup>

## A képzetes átvilágítása

Ez a koncepció, ahogyan már az értelmezésben választott fogalomhasználattal is erre utalunk, sokkal közelebb áll Patočka felfogásához, aki a történelmet az értelemkeresés kalandjának nevezi. A teremtésben rejlő szabadságtapasztalat még intenzívebbé válik attól, hogy a történelem áttekinthetővé teszi magát. Nem megértésben, magyarázatban, főleg nem igazolásban vagy egyéb olyan formában, mely az áttekinthetőséget a tudás közegébe emeli. Engedi viszont átvilágítani magát, s csak ezt engedi, hiszen a történelem soha nem lezárt, hanem mindenkor zajló, az átvilágítás munkája pedig nemcsak történelmileg zajlik, hanem maga is konstituens vagy teremtő eleme a történelemnek. Nem valamiféle végső okok feltárására, hanem az éppen zajló folyamatok tudatosítására törekszik, csak ilyesmire törekedhet. Egyfajta szakadása ez a történelemnek, avagy egy metasíkja, mely ugyanakkor nem válik történelmen kívüli, transzcendens síkká. Annyiban meta-, amennyiben a reflexivitással képesek vagyunk kiemelkedni, fölébe emelkedni a dolgoknak. Ez pedig a kérdőre és kétségbe vonás, a kritika, a *logos didonai* követelménye. Ez a számvetés és igazságkeresés a filozófia és a politika feltétele. Az értékek, eszmék, ideák nem de facto, hanem de jure érvényességének és igazságának keresése, amikor nem azért fogadunk el valamit érvényesnek, mert így kaptuk, hanem mert a nyilvános vitában, a matematikai bizonyításban, a fi-

---

5 Castoriadis: *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*. 219.

zikai bizonyításban, a filozófiai érvelésben és a politikai intézmény megalkotásában annak bizonyul.

A filozófiát és a politikát tehát együttes felbukkanásukban maga a történelmi mozgás hozza létre, amely mélyszerkezetében az egyéni és a közösségi autonómia felé halad. Az autonómia mind kiindulópontjában, mind kiteljesedésében valójában emancipáció, felszabadulás, kilábalás a saját képzeink és értelmezéseink, a saját értékeink és intézményeink uralma alól. A filozófia a világ intézményesített képzeinek, a törzsi idólumoknak a kérdőre vonása egy végtelen és határtalan kérdezés horizontján. A politika pedig a társadalom tényleges intézményének kérdőre vonása, ami egyben magának a társadalomnak mint intézménynek a tudatosítását és átvilágítását is jelenti.

Ezért politikai cselekvés és filozófiai gondolkodás egylényegűek.

A szabadságról és egyenlőségről szóló mai uralkodó diskurzusok antropológiai, ontológiai és metafizikai előfeltevése szerint az ember individuum-szubsztancia, isteni, természeti vagy észszerű autoritás alárendeltje. Márpedig ahogyan a szabadság nem értelmezhető társadalmon kívül (nem természeti adottság), úgy nem vezethető le egy fensőbb erőből sem, mert ez önmagában is antinomikus lenne: sem isten, sem a sors, sem a történelem nem rendelhet szabadságra. Csak az ember teheti magát szabaddá a történelemben és történelemként, hiszen láttuk, a történelem a világban létezés kibontakozásaként nem csak a szabadság terepe, de a szabadság által megnyíló tér.

Castoriadis szerint éppen azért a görögök teremtték meg a filozófiát és a politikát, mert nem hittek (már) a történelmen kívüli meghatározó erők létezésben. Ezzel pedig feltárták a történelem valódi mozgatórugóját, és egy azóta sem elvégzett és soha be nem teljesíthető feladatot hagytak örökölni azoknak, akik felvállalják ezt az örökséget (talán az egész egyetemes emberiségnek is, ahogy ezt Husserl gondolta). Ez a feladat nem valamilyen távoli, ideális cél elérését tűzi ki (noha következik ez is belőle), hanem a soha nem szűnő kérdőre vonás és kritika munkáját a közösségi világreprezentációk igazságát és törvények igazságosságát illetően.

„Azzal, hogy a görögök megteremtették a politikát és a filozófiát, először bukkant fel a történelemben a közösségi és az egyéni autonómia terve. Ha szabadok akarunk lenni, magunknak kell *törvényt* szabnunk magunknak. Ha szabadok akarunk lenni, senki nem mondhatja meg nekünk, mit kell gondolnunk.”<sup>6</sup> Ami arra ébreszt rá, hogy a cselekvésünk és a gondolkodásunk a maga teremtette formákban szabadon bontakozik ki, és mindenekelőtt szabad ezeknek a formákban a megteremtésében.

Ez az autonómia azonban semmiben nem azonos a kanti autonómiafelfogással, több okból sem, de elég most csak egyet említenünk. Nem akként jön létre és ad törvényt magának, hogy a mozdulatlan Értelemben felfedezünk egy érinthetetlen törvényt, melyet egyszer s mindenkorra magunknak tulajdonítunk, hanem hogy folyton

6 Castoriadis: *Politique, pouvoir, autonomie*. 129.



rákérdezőnk a törvényre és az alapjaira, és nem állunk meg a kérdésnél és kérdőre vonásnál, de új törvények létesítésére (vagyis kimondására) is törekszünk. Az autonómia egy végeérhetetlen mozgásban önmagát egyszerre egyéni és kollektív értelemként megteremtő Értelme reflektív cselekvése.

## A zárt és a nyitott társadalomról

Amennyiben a társadalmi változások a társadalmi képzelőerőből eredő eszmékből, ezek pedig a társadalom belső megújulási képességéből erednek, mely maga az arra való képességet, nyitottságot, elszántságot stb. jelenti, hogy a mindenkori fennálló társadalmi rendet kérdőre vonjuk, a társadalom autonómiáját jellemezhetjük a zártsága és a nyitottsága alapján is. Mindenekelőtt azonban azt kell tisztáznunk, hogy a zárt vagy nyitott társadalom elsősorban a társadalom önmagával szembeni zártságáról és nyitottságáról, nem pedig kifelé irányulóan értendő. Ez utóbbi az előbbi következménye és folytatása lehet, de nem szükségképpen kell, hogy a belső nyitottság külső nyitottsággal és a belső zártság külső zártsággal párosuljon.

A társadalom zártságának fogalmát és értelmét Castoriadis Varela biológiai fogalmából kiindulva, ám azzal éppen ellentétes értelemben határozza meg. Varela szerint ugyanis a zártság és autonómia összefüggnek egymással: autonóm az az élőlény, amely képes magát elhatárolni a környezetétől, és saját belső, zárt világot és működési szabályokat teremtve fenntartani. Castoriadis szerint ez a hasonlat, melyet előszeretettel vesznek át nem csak az élő, de minden egyéb szerveződés esetére is, köztük pedig a társadalmi rendszerek szerveződésének alapelvevé is megteszik, társadalmi szinten csak korlátozottan alkalmazható, egy ponton túl már éppen az ellenkezőjébe csap át. Az a társadalom, amelyik Varela értelmében zárttá teszi magát, egyáltalán nem az autonómiát, hanem éppen a heteronómiát képviseli. Miért? Azért, mert a zártsága egyszer s mindenkorra leszabályozott, azaz változatlan vagy kevés változást lehetővé tevő állapotra ítéli, miközben egyirányú kommunikációt tesz csak lehetővé a környezettel. Az élő szerveződések – legalábbis egy bizonyos (inkább alacsonyabb) szintű és komplexitású (inkább egyszerűbb) szerveződések – esetében ez a zártság valóban a fennmaradásuk záloga, bonyolultabb élő szerveződések esetében viszont a fennmaradás gátját alkotja. A külső környezettel és saját belső működésével való minden értelmű és irányú kommunikáció egyre nagyobb nyitottságot igényel: egyfajta rugalmasságot, képlékenységet az önérvényesítésben és az alkalmazkodásban, ami a leggyakrabban elválaszthatatlanul egy és ugyanaz.

Ez különösen igaz a társadalmak esetében.

A társadalom mint szerveződés teljes zártsága rövid idejű fennállást sejtet. Ezért a működő (történelmi) társadalmakban a zártság inkább azt jelenti, hogy a társadalmon

belül *zárványok* képződnek. Ezek részben a társadalom működésének szükséges feltételei (a hagyományban örökített intézményi rend), részben azonban anomáliák, melyek gyakran funkcionális zavarokat keltenek, de ha nem, akkor is társadalmi igazságtalanságot termelnek ki: a társadalmi igazságtalanságok hátterében mindig működési anomália, az intézmények változása és a társadalmi képzetes jelentések újratermelődése közepette is visszamaradt elemek, struktúrák vagy dinamikák állnak.

Amit a leggyakrabban emancipatorikus törekvéseknek nevezünk, általában ebben a kontextusban értelmezhetők: a társadalom működéséhez nem elengedhetetlen zárványok, az esély- és jogi egyenlőtlenségek, a társadalmi munkamegosztás és a javak elosztásának egyenlőtlen elvei, a kirekesztési mechanizmusok és előítéletrendszerek stb. jól láthatóan „meghaladott”, a társadalom történelmi mozgásával járó értelemképződéssel nem összhangban lévő értelmek okán válnak egyáltalán feltűnővé, ettől elviselhetetlenné és cselekvésre ösztönzővé. Hatalmi érdekek tartják fenn ezeket a zárványokat, melyek látszólag elengedhetetlen szerkezeti elemeknek tüntetik fel magukat, viszont csak arra szolgálnak, hogy egyéni privilégiumokat konzerváljanak. A kitüntetett (hatalmi, gazdasági) társadalmi funkciókba való eljutás útjait elzárják, a fennálló szerkezetet pedig értintheletlenné nyilvánítják. Minden bejutási kísérletet és változtatási szándékot a működtető szerkezet tagjai igyekeznek maguk számára fenntartani, mások elől elzárni. Ezek a hatalom privatizációjának, illetve a társadalmi kirekesztésnek a mechanizmusa.

A nem transzcendens irányultságú társadalmak is lehetnek tehát heteronómak, de éppen a magukra záródás okán. Ezek a zárványok sem számolhatók fel anélkül, hogy a társadalom elérné az autonómia valamely fokát, az egyéni és a közösségi autonómiáét egyaránt. Ami pedig a társadalom megnyílását, a fennálló intézményi rend és az azt megalapozó képzetes jelentések világának feltörését feltételezi. Ehhez le kell azonban számolni azzal az illúzióval, amit a mindenkori uralmi hatalom a maga ideológiájává tesz, hogy az életképesség a zártságban gyökerezik. A zártság nem csak káros, de egyenesen beteges is, ahogy Castoriadis fogalmaz:

Szélsőséges, de tökéletesen megvilágító erejű példája a legteljesebb 'autonómiának', ahogy Varela érti, és a legteljesebb heteronómiának, ahogy én értem, a paranoid pszichózis. A paranoiás egyszer s mindenkorra megteremtette a maga mindent lefedő és tökéletesen merev értelmezői rendszerét, és a rendszer szabályainak megfelelő átalakítás nélkül semmi nem tud behatolni a világába.<sup>7</sup>

Én nem csak szélsőséges példának és nem is metaforikus értelmezésnek tekintem ezt. A paranoid tünetek mind a hatalomvesztéstől rettegő hatalmasok, mind pedig az üldözöttségtől rettegő alávetettek körében nem véletlen velejárói a bezártságában

---

7 Castoriadis: *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*. 235–236.

totalizálódó államnak (semmilyen más módon nem lehet elképzelni a totális államot, csak ha magára zárul). A rögzített szabályok és értelmek, a merev értelmezői keret egyfelől megszűri, és mint nem létezőt kireszketi, ami nem illik hozzá, letagadja, ami nyilvánvalóan van, másrészt pedig mindent csak egyféleképpen, egyértelműen enged megragadni, lemondva ezzel mind az egyén, mind a közösség éltető eleméről, az egyediséggel járó végtelen változatosságról. Pszichésen, intellektuálisan és szellemileg elviselhetetlenné válik a zárt társadalom, amit Castoriadis a matematikai zárt halmazok analógiájára értelmez: zárt az a halmaz, amelynek elemeiből megszerkeszthető egyenletek megoldásai is a halmaz részei. A zárt társadalomban a rendelkezésre álló, legitim, engedélyezett értelmek és jelentések révén feltehető kérdésekre ugyanezekből az értelmekből és jelentésekből fogalmazták meg a válaszokat. Vagyis nincs valódi kérdés, hiszen minden kérdésre, ha nem is rögtön a válasz, de a válaszadás elemei ismertek és rögzítettek. Ahol nincs igazi kérdés, ott nincs felfedezés, érdekesség és érdeklődés sem, nincs új a nap alatt, csak kiszámítható tapasztalatok léteznek. Ez adja a zárt társadalmak másik illúzióját: a biztonságot. Az ilyen társadalom azonban, amelyik nem teszi ki magát az újnak és a másnak, csak rövid ideig képes biztonságban maradni, a megszokott, elvárt, rutinszerű válaszok és reakciók a környezeti hatásokra rövid időn belül megakadályozzák a fennmaradását. Önbecsapás ez, hiszen az ilyen társadalom az önvédelem ürügyén lemond arról, hogy az immunrendszere rugalmasabbá váljék.

A Castoriadis által használt értelemben vett autonómia a társadalom önfelszabadításának mozgása az idő dimenzióján, vagyis a történelemben. Az abszolút ellentétet a heteronómia jelöli ki, ami nem mást jelent, mint a teremtés megtagadását, amivel lemondunk önnön szabadságunkról, és bezárjuk a társadalmat.

## **Az autonómiaterv jelenkori állapota**

Az autonómiaterv középpontba helyezésével új perspektívából tekinthetünk rá a történelemre. Erre alapozva Castoriadis egy új periodizációt, helyesebben a nyugati történelemben elfogadott eddigi korszakolás új szempontú jellemzését javasolja, hangsúlyozva, hogy a mindenkor szubjektív előfeltevések meghatározta korszakolás elméleti és filozófiai kritériumok alapján megy végbe – ezzel egyúttal elénk tárja a saját előfeltevéseit. Szerinte egy korszak egyedülálló voltát azok a képzetes társadalmi jelentések határozzák meg, melyeket az adott korszak teremtett, és amelyeknek aláveti magát, a történelmi megértés ezért elsősorban ezeknek a jelentéseknek a megvilágításában kell hogy mozogjon. Ezzel összefüggő másik előfeltevése, hogy minden összetettsége és sokszínűsége ellenére is a Nyugat történelmét az autonómiára való törekvés tünteti ki. Mind ezek alapján három korszakot különböztet meg: az első a Nyugat felbukkanása

(megalkotása), a második a (modern) kritikai korszak, a harmadikat pedig úgy nevezhetjük, hogy visszahúzóds a konformizmusba.

Az első korszak a XII–XVIII. század közötti időszak, melyben a polgárság kifomálódását, az új városok megépülését és a régiek átalakulását, a politikai autonómia követeléseit (közösségi jogok kiszélesítése és a teljes önkormányzatiság kiépülése) új pszichikai, mentális, intellektuális és művészi attitűdök kialakulása kíséri. Ez a folyamat egy ezerötyszáz éves köztjátéknak vet véget: a középkornak, és visszavezet az antik görög autonómiatörekvésekhez.

A XVIII. század döntő fordulatot hoz, mely a XX. századig meghatározza a Nyugat helyzetét. Az nyugati kultúra önmagára irányuló – a görögségtől jelen lévő, változó intenzitású – kritikai gondolkodása a felvilágosodásban csúcsosodik ki. Vele az autonómia terve radikalizálódik, nemcsak politikai és társadalmi területen, de a gondolkodás színterén is. A politikai intézményeket soha nem látott kéréltetlenséggel és kitartással vonják kérdőre, és miközben a régiekkel szakítanak, új formákat teremtenek. A politika területén túl az élet minden területén érvényesülnek az autonómiatörekvések: a tulajdonviszonyok, a gazdasági szerveződés, a család, a nők helyzete és a nemek viszonya, a fiatalok nevelése és társadalmi státusza, mind ennek nevében kerül napirendre és változik meg. A filozófia szakít a teológiával, a munka felértékelődik és felgyorsul, a tudományos tudás hihetetlen mértékben megnövekszik. Összességében, vagyis társadalmi egészként megszületik a kapitalizmus. Ez a szerveződés, mely nemcsak a gyarapodás fokozását, de a gyarapodást elősegítő feltételek állandó keresését és módosítását is ösztönzi, egy új, képzetes társadalmi jelentésen nyugszik: a racionális uralom korlátlan kiterjesztésének gondolatán.

A harmadik korszak a két világháborút, a totális államokat, a munkásmozgalom összeomlását (ami egyszerre eredménye és feltétele volt a lenini/sztálini ideológia felé történő végzetes elmozdulásnak), a fejlődésmitológia hanyatlását hozza magával. A második világháború utáni időszak nagy emancipációs vállalkozásai Castoriadis szerint csak részsikereket értek el, a hatvanas évek mozgalmi után pedig teljesen lehanyaglott az autonómiaterv ügye. Ennek oka és tünete a hetvenes évektől konszolidálódott fogyasztói kapitalizmus társadalma és kultúrája, ami a jelenkori társadalmakban – és a rendszerváltások után idetartoznak immár nem csak a nyugati, hanem a valamikori keleti blokk társadalmi is – a hatalom privatizációját, a társadalom depolitizálódását és egy ellentmondásos individualizmus létrejöttét produkálta (ellentmondásos, amennyiben semmi egyedi nincs ebben az individualitásban – a fogyasztó tömegemberben).

De ezeknek a jelenségeknek közös az eredője: a társadalmi képzelőerő kimerülése.

## A politikai képzelőerő elcsökevényesedése

A mai magyarországi helyzetre is különösen érvényes, hogy a társadalmi célokról folyó viták hiánya miatt a nyilvános diskurzusok intellektuálisan sekélyesek (különbség nélkül a megszólalók politikai vagy ideológiai beállítódását illetően). Ennek az elcsökevényesedett képzelőerőnek egyik árulkodó jele a függetlenség látszata, amivel rendre egyoldalú kritikák születnek az éppen aktuális ellenfelekről. A kritika nem a valós helyzet felméréséből ered, sokkal inkább teoretikus elköteleződésről tanúskodik, vagyis elvakultságról árulkodik. Az önálló véleményformálás háttérbe szorul, a közösségi értelmiségi megnyilvánulások azzal keltik az objektivitás és a tudományosság látszatát, hogy tekintélyek mögé rejtőznek. Egy torzan értelmezett elvi elköteleződés nevében a valóságészlelés torzul, amennyiben a valóság tényei előzetes teoretikus konstrukciók révén konstituálódnak vagy ilyenek mentén értelmeződnek. Kimaradnak az egyedi helyzetet meghatározó tényezők, mindenekelőtt, ha a társadalmi-politikai jelenségek szférájában maradunk, azoknak az érintetteknek a tapasztalatai, akik az adott helyzetet megélik.

Az autonómiaterv kibontakozását támogató értelmiségi attitűd tartalmazza annak a lehetőségét, hogy jó értelemben vett forradalmi utópiákat alkosson, vagyis olyan erejű jövőképet vázoljon fel, mely az érintettek visszaigazolását bíró helyzetértékelésen nyugszik, és megvalósítható célokat tűz ki, melyek szintén helyeslésre találnak az érintettek oldaláról. A politikai-társadalmi jelenségek értelmezéséből éppen azok maradnak ki, akiket érint, ezzel a társadalomtudományi tevékenység ebben a formában, vagyis az álobjektivistatudományos meggyőződés révén tovább növeli az érintettek láthatatlanságát, hallhatatlanságát (!). Alig van jele annak, hogy a láthatóvá tétel és a szóhoz jutni engedés határozná meg a társadalomtudományos vizsgálódásokat. Az érintettek pusztá eszközei vagy tárgyai lesznek a teoretikus konstrukciók öngazolási eljárásainak, melyek maguk alárendelődnek hol személyes igazságérvényesítésnek, hol különböző érdekek érvényesítésének (pozíciók, pályázati források, megrendelések), hol részévé válnak a (párt)politikai hatalmi küzdelmeknek. Szánalmasan tükrözi ezt a helyzetet a közösségi médiában közzétett panaszáradat, a kommentek, az indulatokat kinyilvánító, ugyanakkor csak az elköteleződést megnyilvánító sablonos helyzetértékelés, és ezek legkényelmesebb formája a petíciók aláírása, az előre megfogalmazott nyílt levelekhez való taktikus kapcsolódás. Az „adom hozzá a nevem (de ezen túl nincs mit hozzátennem)” gesztusa jól összegzi ezt a pótcselekvést.

A társadalomtudósok képtelenek megteremteni azt a kontextust, melyben egyszerre érvényesülhetne az objektív-tudományos szemléletük, a tényleges társadalmi folyamatokba való elmerülésük és a változtatási képességük. Helyi tapasztalattal nem rendelkezők véleményformálókka lépnek elő, és a tényleges élmények helyett a teo-

retikus konstrukció belső rendeződési szabályai adják a helyzetértékelések színezetét és igazságértékét.

A politikai képzelet működésének legnagyobb hiányát ezen a területen látom. Kévségszerű jele van annak, hogy olyan intézmények közös teremtésén fáradoznánk, amelyek interiorizáltan segítenék az embereket abban, hogy eljussanak az egyéni autonómiájukhoz és aktívan részvételre törekednének a hatalom gyakorlásában.<sup>8</sup>

Azt hiszem, olyan orientációt jelentenek Castoriadis gondolatai, melyre rá lehet hagyni egy olyan korszakban, amikor a hagyományos orientációk csődöt mondtak, vagy egyoldalúságuk lelepleződött. Nemcsak a történelem mozgatórugóját és a célját jelölhetjük meg az autonómia kiterjesztésében, hanem egyúttal, egy elég tradicionális gondolatot megőrizve, azt is láthatjuk, miként tud az értelmiségi rácsatlakozni a történelmi mozgásra.

Ezt az értelmiségi attitűdöt Castoriadis a forradalmi politika újszerű értelmezésével határozta meg, mely szerint valódi értelme nem az osztályharcok elméletére épülő, egyszeri, radikális változások kikényszerítése, levezénylése, hanem folyamatos változtatások elérése, mégpedig a társadalomban zajló törekvések tudattalan erőinek tudatosításával, a zajló folyamatok felerősítésével. Ekkor nem külső irányítóként (mind-egy, hogy lánglelkű vezér vagy hüvös fejű társadalmi mérnök szerepében) jelenik meg az értelmiségi, hanem a tényleges történelmi folyamatok előidézőihez csatlakozva, a fennálló értelmezési keretek felmutatásával és kérdőre vonásával, vagy ahogyan Foucault tevékenységét elemezve Takács Ádám megjegyzi: evidenciaszakadást előidézve<sup>9</sup> segíti annak a belső autonómiagigénynek a kibontakozását, mely a társadalmi-politikai helyzet igazságtalanságai ellenében születik meg. Vagyis a társadalom autonómiatörekvései az igazságtalanságok alóli felszabadulást célozzák, ezért a valódi politikai tettek társadalmi változásokat céloznak és visznek végbe, így mindenkor és minden mozzanatukban emancipatorikus törekvések is.

Ha egyszer az értelmiségi feladat az intézmények kérdőre vonása, milyen támaszt vagy alap kínálkozik a kritikai tevékenysége számára?

Nem hangzott el, talán egyszer sem, a szó: az igazságosság.

Nem az igazság, hiszen jól láthatóan semmilyen megalapozottsága nincs az értelmiségi fellépésnek egy éppen zajló történelemben, semmiféle igazságra és tudásra nem hivatkozhat, ezért le kell mondani mindenféle utópisztikusan érvényesítendő igazságigényről. Ami marad, az az engesztelhetetlen ragaszkodás az igazságossághoz, s valóban ez az egyetlen, ami az értelmiségi kritikáknak nem csak alapot nyújt, hanem ellent is áll (egyszerre gátja a zabolátlan képzelgéseknek és az ezekre épülő

<sup>8</sup> Lásd Castoriadis: *Politique, pouvoir, autonomie*. 138.

<sup>9</sup> Takács Ádám: *Az idő nyomai. Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest, Kijárat Kiadó, 2018. 116.

kegyetlen ideológiáknak). Folyamodjunk most Jacques Derridához, aki a *Törvényerő* című munkájában a dekonstrukció politikai inspirációját és aspirációját értelmezve tulajdonképpen egy nagyon egyszerű képletet adja a dekonstruktív munkának, mely az intézmények általános kritikájaként, a fennálló rendek felforgatásával igyekszik folyamatban lévő mozgásokra rácsatlakozva változásokat generálni a polisz világában. Ez az egyszerű képlet abból a kérdésből születik, hogy ha egyszer az intézményeink egy performatív esemény, az alapításuk eseményének erőszakosságában alapnélkülként alkotnak alapot, mi az, ami megáll a dekonstrukció előtt, vagy hol kell a dekonstrukciónak megállnia. A válasz, bármilyen enigmatikusan van is megfogalmazva, nagyon egyszerű: az intézményesült rend mindenkor dekonstruálható, amennyiben a létesülésének alapteremtő alapnélkülisége leleplezhető. A dekonstrukció előtt semmilyen intézményesült rend nem áll meg: legyen az jog-, tudásrend, morál vagy politikai berendezkedés: nem találunk semmilyen intézményt, amelyekkel szembe ne lehetne szegezni azt a kérdést, miért pont ez, és miért nem egy másik. S minek a nevében születik ez a kritikai kérdőre vonás? Természetesen az igazságosság nevében: miért ez az intézmény és miért nem egy másik, azaz igazságosabbnak vélt. Ez a kérdés nemcsak a kritikai munkát mozgatja, de ez a politikai képzelőerőnek is hajtóereje; új eszmék, új formák megteremtésére csak az sarkallhat, ha jobbat tudunk a fennálló helyett teremteni, s a jobb azt kell, hogy jelentse: a fennálló társadalmi berendezkedésben jelentkező anomáliákat csillapító, vagyis a konfliktusoknak lehetőleg még a lehetőségüket is csillapítandó, Rorty szavaival, a szenvedést csökkentő változásokat kell létrehozni. Ez történik az igazságosság nevében, ez ad egyáltalán értelmet az igazságosságnak, a modernnek új istenének, a megkérdőjelezhetetlen, kétségbevonhatatlan, megalapozhatatlan alapnak.

És erről mondja Derrida, hogy ez előtt megtorpan a dekonstrukció is. A dekonstrukció, vagyis az intézménykritikai kérdőre vonás a dekonstruálható jogrend (intézményi rend) és a dekonstruálhatatlan igazságosság között bontakozik ki, éppen erre a dekonstruálhatatlan igazságosságra való állandó tekintettel.

De mi lenne a legyengült és elerőtlenedett társadalmi-politikai képzelőerő feltámasztásának módja, kinek a feladata lenne? A politikusoknak? A politikai pártoknak, a médiáknak? Egyértelműen nem, súlyos (következményekkel járó) szereptévesztés azt gondolni, hogy ezek bármelyikének kellene a politikai képzetalkotást elvégezni, a politikai akaratot megtestesítő formákat megteremteni. A politikusok és a pártok alapján véve a közösségi akarat és a döntések végrehajtóiként kell hogy működjenek. Feladatuk legfeljebb az lehet, hogy ezt a közösségi akaratot felmérjék, és a megvalósulást megtestesítsék. A médiának pedig elsősorban teret kell nyitnia és kínálnia arra, hogy a közösség politikai akarata megoszthatóvá váljon, s ennek révén megvitatható legyen akként, hogy a különböző akaratokkal és képzetekkel egy térben jelenik meg.



Egyértelmű, hogy a közösségi akarat megformálása, azoknak a formáknak a megteremtése, amelyekben a közösség tagjai nem csak ráismernek a saját akaratukra, céljaikra, vágyaikra, elvárásaikra, de valódi értelemben képesek pszichés energiáikkal megszállni őket, az értelmiség dolga és feladata. A kivitelezést illetően pedig nem szabadon lebegő fantazmákat kell gyártania, hanem mindenkor a megtelepült intézményi rendet kérdőre vonva, a társadalomban létező értelem- és jelentésmagmát mozgósítva. A kulturális tradíció elsajátítása, a magma otthonossá tétele követeli meg az értelmiségi szerepvállalást. Ez a réteg képes hozzáférni a kódok ismeretében ahhoz a tapasztalati anyaghoz, melyben az adott közösség a fennállásának időtartama alatt a léttapasztalatait megformálta.

A folyamatos változás lehetőségéből és abból adódóan, hogy a történelem az ember teremtése, melynek felismerése, felvállalása és megvalósítása a történelem valódi értelme és célja, egyenesen következik, hogy a történelem végéről szóló mindenféle beszéd merő képtelenség, mert teljességgel ellentmondásban áll a történelem most belátott mozgásával. Az autonómiaterv soha nem lehet befejezett és bevégzett. Nem létezik az az állapot ugyanis, amikor a közösségi akarat egyértelmű és egyértelműen elfogadott végleges formákban öltene testet, melyek egyszer s mindenkor lezárják az emberi törekvéseket, amennyiben a végső és tökéletes állapotát testesítik meg a politikai életnek. Ez a vágyott és orientációs pontként követett, megcélzott, ám soha el nem érhető és be nem végezhető autonómia azonos a soha nem elegendően érvényesülő igazságossággal, amit éppúgy vágyunk, követelünk és követünk, mint az autonómiát, és amiről éppúgy képtelenség feltételezni, hogy létezik beteljesített és bevégzett alakjában. Ez annyi lenne, mint lemondani a történelem alakításában játszott szerepünkről, aminek lehetősége és egyúttal feladata is abból adódik, hogy reflektálni vagyunk képesek arra, ami velünk, belőlünk fakadóan történik, megteremtve az említett metasztintjét a történelemnek, mely maga is a történelem része, és valódi megjelenési formája.

Ezért, ami leállni látszik, és ami miatt a történelem végéről szóló beszéd ma ismét lábra kapott, az valójában az arra való képtelenségünket tükrözi (okát vagy megjelenési módját nevezzük fáradtságnak, fásultságnak, önbecsapásnak, felfuvalkodottságnak), hogy a fennálló intézményi rendet a maga totalításában kérdőre vonjuk. E nélkül pedig lehetetlen lesz az autonómiaprojektnek, s vele az önfelszabadító történelemnek ismét lendületet adni. Az új lendület csak új politikai célkitűzésekből és új emberi viszonyulásmódokból eredhet, ezek felbukkanását azonban nem látjuk.

Különösen nem látjuk, hogy az új politikai eszmék és viszonyulásmódok valóban a szabadság, az autonómia, az emancipáció kiteljesítését céloznák meg. Uralkodóvá válik, az említett fásultsággal együtt, egyfajta buzgó semmittevés vagy pusztá reaktivitás formájában, egy torzan értelmezett konzervativizmus. Azért torzan, mert miközben értékvédőnek tekinti magát, valójában az értékvédelem igazi közegét, a változás és



átalakulás, vagyis a történelem mozgását zárja el, elvágva a társadalmat lényegi létidimenziójáról a történetiségről (ehelyett a történelem az elmúlt események újra értelmezésében merül ki). Nincs értelme ugyanis olyan társadalmi helyzetben értékmentésről és értékvédelemről beszélni, amelyik alapjában véve nem változik. A mai konzervativizmus – mindenekelőtt ennek politikai-ideológiai megjelenési formája – elzárkózik attól, hogy a társadalom átalakulását támogató, nyílt értékteremtésben és értékvitában szálljon síkra az általa védelmezett értékekért. Ezért alakul ki az a benyomásunk, hogy valójában ez a politikai elköteleződés nem az értékeket konzerválja, hanem a társadalmi életet kimerevítve, elzárja a változás és ezzel a megújulás lehetőségét. Ekkor lepleződik le a valódi szándéka: nem értékek védelméről, hanem a hatalmi érdekek védelméről és konzerválásáról van szó, a társadalmi viszonyrendszerek mozdulatlaná merevítéséről, amely a hatalom birtoklásának legfőbb garanciája.

Ma ez egyik legsürgetőbb feladat ennek a terméketlen konzervativizmusnak a kritikája egy olyan pozícióból, mely képes magát nem a hagyományos politikai ideológiák mentén, hanem a történelmünk benső lényegeként felismert autonómia és a hozzá kapcsolódó emancipáció felől progresszívnek értelmezni.

Marosán Bence

## A radikális emancipáció programja: a biocentrikus ökoszocializmus elmélete\*

### Bevezetés

Tanulmányomban az emancipáció egy alapvetően marxi ihletésű modelljét fejtem ki. Írásom egyik központi mozzanata, hogy az emberre vonatkozó emancipáció mellett a természet emancipációjának kérdését is fel kívánom vetni, és a kettőt össze szeretném kapcsolni egymással. Ezzel a kortárs, Marx nyomdokain haladó ökoszocialista és speciálisan ökomarxista elméletekhez kapcsolódom. Ezen elméletek szerint a kapitalizmus nem csupán *gazdasági válság*okat okoz, és strukturális módon újratermeli a nyomort – a társadalom széles rétegei relatív jólétének növekedése mellett –, de irracionális módon bánik a természeti erőforrásokkal, és elkerülhetetlenül, működésének lényegéből fakadóan ökológiai válságokat is előidéz.

A jelenleg létező és elterjedt ökoszocialista elméletek egyik jellegzetes típusának képviselői az embert helyezik a középpontba (ilyen megközelítést találunk többek között David Peppernél is<sup>2</sup>), ezért az elméleteknek ez a típusa *antropocentrikusnak* nevezhető. Ezen típus szerint a természethez való viszonyunkban a legnagyobb baj e viszony *irracionális* voltában keresendő, mely értelmezésük szerint a kapitalizmus lényegi sajátja.

Ehhez képest az ökoszocializmusnak az a modellje, melyet mi kínálunk, az emancipáció Marxnál található gondolatát radikalizálja oly módon, hogy azt állítja: nem csak emberi lények lehetnek az emancipáció címzettjei, épp úgy, ahogy nem csupán az emberek az áldozatai a tőkés termelési módot jellemző elidegenedésnek és eldologiasodásnak. Azt a csírájában már Marxnál is meglévő gondolatot hangsúlyozzuk és visszük tovább, hogy a természetet ugyanúgy sújtja az elidegenedés és az eldologiasodás, mint az embert; s a természetet ugyanúgy fel kell szabadítani ez alól, mint az emberiséget.<sup>3</sup> Ez a modell minden élőlény emancipációját tűzi ki céljául; az életet

---

\* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült.

2 David Pepper: *Eco-socialism. From deep ecology to social justice*. London & New York, Routledge, 1993.

3 Az, hogy ilyen megfontolások már Marxnál is explicite megtalálhatók voltak, evidenciává vált az ökomarxisták második és harmadik nemzedékénél. Ld. ehhez részletesebben: pl. Paul Burkett, John Bellamy Foster: *Marx and the Earth. An Anti-Critique*. Leiden-Boston, Brill, 2016.

Az ökomarxizmusról részletesebben: Antal Attila: Ökológiai marxizmus: az „ökológiai Marx” és annak felfedezése. In: Antal Attila, Földes György, Kiss Viktor (szerk.): *Marx... Interpretáció*

helyezi a középpontba, s ennél fogva *biocentrikus ökoszocializmus*nak lehetne nevezni. A földi társadalom, mely végső soron minden élőlény globális közössége szeretne lenni, ily módon úgy jelenik meg, mint amit a beatköltő, Gary Snyder szavaival úgy nevezhetnénk, hogy „minden élők falugyűlése”.<sup>4</sup> Minden élő lényegi méltósággal és önértékkel rendelkezik, minden élő megillet az emancipáció.

Egy radikálisan antielitista és hierarchiaellenes elképzelésről van szó, mely mindehhez annak lehetőségét keresi, hogy a jelenleg létező hierarchikus struktúrákat hogyan lehet visszaszorítani és leépíteni. Minden élő individuum szabadság- és boldogságfokának maximalizálását keressük; azt, hogy az individuumok lehetőségeiből adott körülmények között hogyan lehet kihozni a legtöbbet. A biocentrikus ökoszocializmus elméletével kapcsolódik össze az a teoretikus megfontolás, melyet *dinamikus ekvilibrium*nak nevezhetnénk el.<sup>5</sup> Ez arra vonatkozik, hogy az élőlények egyetemes közösségét lényegileg jellemző negatív faktorok (stressz, fájdalom, szenvedés) hogyan minimalizálhatók olyan módon, hogy ezáltal mégis a teljes – az emberi közösséget is magában foglaló – bioszféra legdinamikusabb fejlődését érjük el.

Az alább következő szövegben a biocentrikus ökoszocializmus elmélete legfőbb vonásainak felvázolása után a jelenlegi társadalomban uralkodó hierarchikus viszonyok visszaszorításának mikéntjére teszek konkrét javaslatokat. Nem társadalommérnökösködésről van szó; nem egy újabb utópiáról, a „minden társadalmak legjobbjának” egy újabb fantazmagóriájáról, hanem olyan cselekvésprogramról, etikai és politikai imperatívuszról, amely a létező hierarchiákkal szemben hat, és amely – Marx nyomdokain – az elidegenedés és eldologiasodás enyhítését, végső soron felszámolását célozza.

## I. A természet emancipációja

### A. Főbb álláspontok a jelenlegi ökoetikában

Az, hogy jelenleg a Földön ökológiai válság van, világos mindenki számára, aki csak kicsit is józanul és objektívan tekint a világ mai helyzetére. E válság pontos mibenlétének meghatározásáról és okainak feltárásáról azonban jelenleg is intenzív viták folynak azok között, akik elfogadják a válság tényét. Viták folynak továbbá arról is, hogy részben e krízisre irányuló reflexióink nyomán, részben a korábban uralkodó erkölcsi

---

ók, irányzatok, iskolák. Budapest: Napvilág, 2018. Uő.: Az antropocén és az ökológiai marxizmus. *Korunk*, 2019 február (XXX/2). 49–57.

4 Gary Snyder: *Minden élők falugyűlése*. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris, 2003. 121–124.

5 Ehhez: Marosán Bence Péter: Ökotópia: az ökocentrikus szocializmus elmélete. *Korunk*, 2019. február (XXX/2). 78–91.

elvek újragondolása révén vajon kell-e változtatnunk etikai, szellemi világképünkön; szükség van-e új etikai elvekre és pozíciókra; illetve – hogy ne csak kerüljessük a forró kását – *fel kell-e vennünk a természetet az erkölcsi cselekvés címzettjei közé, s ha igen, milyen mértékben*. Vajon csak saját túlélésünkre kell tekintettel lennünk? Vagy rá kell ébrednünk végre, hogy *nem csak embertársainkért tartozunk erkölcsi felelősséggel, hanem nem emberilény-társainkért, illetve a nagyobb természeti egészekért is?*

Attól függően, hogy ezekre a kérdésekre hogyan felelünk, a jelenlegi ökológiai és ökoetikai diskurzusban megjelenő különböző álláspontokat két tengely mentén helyezhetjük el. Az egyik tengely arra vonatkozik, hogy egy adott pozíció vagy annak képviselője inkább az embert, vagy inkább a természetet részesíti előnyben, illetve helyezi a középpontba (ökocentrikus–antropocentrikus). A másik: hogy a szóban forgó pozíció vagy annak hangadója a nagyobb egészekre, vagy az egyénekre helyezi inkább a hangsúlyt (holista–individualista).

A David Pepper-féle ökoszocializmus inkább individualista és antropocentrikus.<sup>6</sup> Paul Taylor biocentrikus egalitárius felfogása<sup>7</sup> inkább ökocentrikus, viszont egyúttal individualista – amiért a szerzőt időről-időre bírálat is érte. Aldo Leopold Föld-etikája egyértelműen ökocentrikus és holista felfogás, akárcsak a mélyökológiai mozgalom híveié: mint Arne Næss, Bill Devall és George Sessions filozófiája. Vannak mérsékeltbb, köztesebb pozíciók is: J. Baird Callicot és Holmes Rolston III felfogása mérsékeltlen ökocentrikus és mérsékeltlen holista álláspontot jeleznek. Peter Singernek az állatok felszabadítására vonatkozó elképzelése egy individualista és az érzőképességgel rendelkező, nem emberi lényeket a morális tekintetbevétel alanyává tevő nézetet jelöl.<sup>8</sup> Végül: volna a természethez való viszonyunk normalizálását az emberi közösség mint egész szempontjából szorgalmazó, az egyént a társadalom egészének alávető, autoritárius és kollektivistá elmélet, melyet ökofasizmusnak nevezhetnénk,<sup>9</sup> és amely antropocentrikus és holista álláspont.

A jelen tanulmányban javasolt megközelítés mérsékeltlen ökocentrikus, speciálisan az élőlényeket és azok közösségeit helyezi előtérbe, és mérsékeltlen holista, hogy a nagyobb egészek mint olyanok létezéshez való jogát is tudja érvényesíteni. Ez az elmélet

6 Pepper: *Eco-socialism*.

7 Paul Taylor: *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, Princeton University Press, 1986.

8 A hivatkozott szerzők és álláspontjaik tekintetében mindenekelőtt a következő szöveggyűjteményekre szeretném felhívni a figyelmet: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris, 2000.; Lányi András, Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan, 2005.; Scheiring Gábor, Jávor Benedek: *Oikosz és polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan, 2009.

9 Margaret Atwood *A szolgálólány meséje* c. könyvében gyakorlatilag egy ökofasizta szellemben szerveződött államalakulatot ír le, melyet egy vallási ideológiai komponens egészít ki.

kevésbé a Paul Taylor által képviselt individualistább, mint inkább a J. Baird Callicot, Holmes Rolston III és Kenneth Goodpaster révén artikulált holistább biocentrikus állásponthoz áll közelebb.

## B. Az ökoszocializmus főbb fázisai és modelljei

Az ökoszocializmus, kiforrottnak számító formájában, a 60-as évektől kezdve kezdett el kibontakozni. Fő tézise, ahogy említettük, az volt, hogy a kapitalizmus strukturális okokból, működésének lényegénél fogva termeli ki a környezeti válságot. A kapitalizmus, hangzott az ökoszocialisták felfogása, ily módon veszélyezteti magának az emberiségnek a pusztta létét. Az ökoszocialisták „első nemzedékének” képviselői<sup>10</sup> úgy vélték, hogy Marxnak sem volt kifejezett ökológiája, hogy még Marx is az úgynevezett „prométheuszi attitűd” szellemében gondolkodott, mely szerint minden problémát meg fog oldani a technikai haladás, és a természet teljesen az ember – aktuális vagy potenciális – tulajdonát képező állomány. Egy következetes ökoszocializmusnak tehát szakítania kell a marxi felfogás bizonyos alapvető elemeivel.

Legkésőbb a 90-es évek végén és a 2000-es évek elején világosan láthatóvá váltak ennek a felfogásnak a korlátai. Ennek nyomán megjelentek az ökoszocializmus második nemzedékének képviselői,<sup>11</sup> akik mindhárom, fentebb megfogalmazott, Marxra vonatkozó tézist tagadták; és különböző marxi szöveghelyek kiemelésével, szöveghű elemzésével próbálták megmutatni az előbb körvonalazott Marx-értelmezés korlátait. Tehát: 1) Marxnál, mint mondták, igenis megtalálhatók egy kifejezett ökológiai pozíció alapvonalai. 2) Nyilvánvaló tévedés azt állítani, hogy Marx teljes mértékben a „prométheuszi paradigma” bűvöletében gondolkodott volna, és úgy vélte volna, hogy a technikai haladás majd minden problémát megold. Marx kimondottan kritizálta ezt az általa is naivnak tartott elképzelést – Proudhonnal való polémiája során. 3) Marx nem gondolta, hogy a természetnek kizárólag instrumentális értéke volna az ember számára, hogy a természet minden szempontból az ember tulajdonának volna tekinthető.

---

10 Többek között olyan szerzők tartoznak ide, mint Daniel Bensaïd, Ted Benton, John Clark, Jean-Paul Deléage, Robyn Eckersley, André Gorz, Enrique Leff, Alain Lipietz, a korai Michael Löwy, Joan Martinez-Alier, Carolyn Merchant, a későbbi Jason W. Moore, James O'Connor, Alan Rudy stb.

11 Mindenekelőtt John Bellamy Foster és Paul Burkett munkásságára szeretném itt felhívni a figyelmet. Rajtuk kívül: Elmar Altvater, Brett Clark, Rebecca Clausen, Peter Dickens, Martin Empson, Hannah Holleman, Jonathan Hughes, Fred Magdoff, Andreas Malm, Philip McMichael, a korai Jason W. Moore, a későbbi Ariel Salleh, Kohei Saito, Mindi Schneider, Walt Sheasby, Del Weston, Ryan Wishart és Richard York.

Végül a 2000-es évek első évtizede végén és a 2010-es években megjelent az ökoszocialisták harmadik nemzedéke, részben a második nemzedék tagjaiból, akik a második nemzedék elméleti vívmányait alkalmazták a konkrét szaktudományos eredményekre és kutatásokra; és konkrét válaszokat próbáltak meg adni a jelenkor ökológiai problémáira, az ökoszocializmus elméleti hátterére alapozva.<sup>12</sup>

Az alábbi tanulmányban mindenekelőtt az ökoszocialisták második és harmadik nemzedékéhez csatlakozunk.

## **C. Marx ökológiája**

Ahogy említettük, az ökoszocializmus és speciálisan az ökomarxizmus második és harmadik nemzedékének fellépése óta gyakorlatilag konszenzus van abban a kérdésben, hogy Marxnak igenis volt saját ökológiája, és kimondottan lényegesek voltak számára az ökológiai problémák. Közelebbről azonban kétfelé kell bontanunk a kérdést.

Egyfelől Marxnál kifejezetten jelen van egy *emberközpontú ökológia*. Munkássága kezdeteitől fogva egészen a legutolsó kéziratokig megtaláljuk nála azt a gondolatot, hogy a kapitalizmus környezeti válságot generál, irracionálisan bánik a természeti erőforrásokkal, ami hosszú távon veszélyezteti magának az emberiségnek a létét. A Marx ökológiájával foglalkozó kutatók között ezt senki sem vitatja. Az itt ismertetett attitűdöt a „mélyökológia” alapító atyja, Arne Næss „sekély ökológiának” mondaná; mivel felismeri ugyan annak fontosságát, hogy változtatnunk kell a természethez való viszonyunkban, de ezt mindenekelőtt az ember érdekeire való tekintettel, az embert továbbra is a középpontba helyezve teszi.

Másfelől, az előbb mondottakkal összefüggésben, talán izgalmasabb az, hogy megtaláljuk-e Marxnál egy mélyökológiai pozíció, egy *ökocentrikus elmélet* irányába mutató elképzelés nyomait vagy legalább egyes, távoli elemeit. Noha ebben az esetben valóban csak elszórt utalásokkal, odavetett megjegyzésekkel találkozhatunk – legalábbis az én tudomásom szerint –, mégsem vagyunk egészen szorult helyzetben. Marxnál, ha szórványosan is, időről időre felbukkannak az arra való utalások, hogy a kapitalizmus által teremtett elidegenedés és eldologiasodás a természethez való viszonyunkat is sújtja. Ezek a megjegyzések, még ha sokszor csak az utalások szintjén mozognak is, mégis megteremtik egy természetközpontú marxista ökológia alapjait.

Marxnál időről-időre felbukkan a kanti eredetű „öncél” (*Selbstzweck*) kifejezése, ami az önértékre utal, valamire, amit etikailag, politikailag is afirmálnunk kell. Ilyen öncél nála az emberi alkotótevékenység; az öntudatos, szabad, emancipált, a kreatív

---

12 Többek között a következők: Ian Angus, Patrick Bond, Paul Burkett, Simon Butler, Brett Clark, John Bellamy Foster, Hannah Holleman Naomi Klein, Annie Leonard, Fred Magdoff, Ariel Salleh, Paul Street, Victor Wallis, Del Weston, Chris Williams stb.

alkotásban és a kultúra értő befogadásában megnyilvánuló emberi élet. Ugyanakkor az idős Marxnál is rekonstruálható – a fiatal pedig explicite ki is mondja –, hogy a nem emberi életnek, a természetnek is van relatív önértéke. Az állat szabad, fájdalomtól mentes, bár öntudatlan élete szintén öncél a maga számára. A kapitalizmusban az állatokhoz, illetve a nem emberi természethez, természeti környezethez való viszonyt is dologi viszonyok, az áru kategóriája közvetíti; ezért ezek is elidegenedett és eldologiasodott módon adódnak az ember számára. A kapitalizmusra jellemző elidegenedés és eldologiasodás meghaladása egyszersmind az ilyen jellegű, a természethez és speciálisan az állatokhoz fűződő elidegenedett és eldologiasodott viszonyok felszámolását is jelenti.

## D. Álláspontok a „rendszeren” kívül

Vannak olyan pozíciók azonban, amelyek – első pillantásra úgy tűnik – nem illenek, vagy nem egyértelműen illeszkednek az „A” pont alatt ismertetett koordináta-rendszerbe. Mindenekelőtt ilyennek látszik Paul Burkett és John Bellamy Foster, valamint a legtöbb második és harmadik generációs ökomarxista pozíciója. Ők azzal érvelnek, hogy az „ökocentrikus versus antropocentrikus” egy rossz szembeállítás, egy félrevezető alternatíva – az egész csak a kapitalizmus körülményeinek szülötte, és túl kell lépünk rajta. Ugyanígy érvel az ökoanarchista Murray Bookchin is, aki szintén félrevezetőnek és alapjaiban véve tévesnek tartja ezt a szembeállítást.

Véleményem szerint az „ökocentrikus versus antropocentrikus” nem haladható meg olyan egyértelműen, mint azt a fentebbi szerzők vélik, és ez adja a „biocentrikus ökoszocializmus” (vagy más hangsúlyokkal: „ökocentrikus szocializmus”) elvi alapjait: a kifejezésnek és a benne foglalt megközelítési módnak, valamint etikai, politikai gyakorlatnak a létjogosultságát. Az, hogy hogy mit helyezünk előtérbe, elképzeléseink és tetteink középpontjába, tükröződik hallgatólagos és kifejezett *preferenciáinkban*. Az individuális és a kollektív cselekvést mindenütt egyéni, illetve – magasabb szinten – kollektív preferenciák jellemzik. A jelenlegi nyugati, kapitalizmus uralta világban, sőt, tulajdonképpen már sokkal régebben is, az ember van a középpontban.

Nézetem szerint a jelenlegi cselekvés átállítása oly módon, hogy a természetet jobban figyelembe vegyük, a jelenlegi kifejezetten emberközpontú világkép tényével való szembesülést előfeltételezi, és azt, hogy hangsúlyosan megpróbáljuk ellensúlyozni ezt a világképet olyan módon, hogy jobban figyelembe vesszük nem emberi környezetünket és nememberilény-társainkat, valamint azok közösségét. Az antropocentrikus világképről az enyhítése, illetve folyamatos lebontása azt feltételezi, hogy az egyéni és a kollektív gyakorlat szintjén is meglátni a nem emberi lények és létezők erkölcsi önértékét. Amiről Burkett, Foster és Bookchin is beszélnek, ökoanarchizmus és antro-



pocentrizmus meghaladása, egy magasabb társadalmi állapot szintjén talán nagyon is lehetséges, sőt szükségszerű. Egy dominánsan és nyomasztóan antropocentrikus társadalmi berendezkedés körülményei között azonban, úgy vélem, nagyon is jogos ez a megkülönböztetés; és jogos az az igény is, hogy a hangsúlyokat a természetközpontról elméleti megközelítés és gyakorlati cselekvés irányába próbáljuk meg elmozdítani.

Meg kell itt említeni még egy csoportot a „rendszeren kívül”. Vannak a heideggeriánus ökológusok, akik szintén az ember kitüntetett helyéről beszélnek: Michael Zimmerman, Frank Schalow, Leslie Paul Thiele, Magyarországon Lányi András. Ők annyiban képviselnek alternatív irányt a hagyományos antropocentrizmushoz képest, hogy nem egyszerűen csak az embernek tulajdonítják a legmagasabb értéket az összes létező lény között, hanem ember és természet különbségét tekintik alapvető és meghaladhatatlan tényezőnek („ontológiai differencia”). Az emberi öntudatban pedig a természethez való erkölcsi viszonyulás lehetőségfeltételét látják. Azonban az *autentikus* emberi létezésnek náluk az is feltétele, hogy engedjük a maga sajátosságában megnyilvánulni a természetet és annak nem emberi lényeit, és hogy képesek legyünk értéküket felismerni.

Ez utóbbi állásponttal kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy noha az általunk javasolt elmélet alapvetően marxista megalapozottságú szeretne lenni, teljesen elfogadhatónak látszik számunkra az a megállapítás, hogy a természethez és a nem emberi lényekhez való erkölcsi viszonyulás alapfeltétele az öntudat; amely az „ittlét” címszava alatt a heideggeri filozófia központi eleme.

## E. Biocentrikus ökoszocializmus – avagy a dinamikus ekvilíbrio elve

Minden élő élni akar.<sup>13</sup> Ezen alapul a minden élő azonos szintre helyező biocentrikus egalitarizmus. Ez az egalitarizmus méltányolja minden élő törekvését arra, hogy saját életét fenntartsa, megerősítse és kibontakoztassa. Minden élő preferenciákkal él, hogy életét fenntartsa, megerősítse és kibontakoztassa. Előre és hátra sorolások, valamire való törekvés, és ellenkezőleg: valami kizárására vagy elkerülésére való törekvés – ez jellemzi minden élő létfenntartásának lényegét. Csatlakozunk Holmes Rolston III azon felfogásához, mely szerint minden érték az életből fakad, és minden élő értékesnek kell tartanunk pusztán azon ténynél fogva, hogy a fennmaradásra törekszik, és – akár tud róla, akár nem – tag értelemben véve *számít neki*, hogy él-e vagy halott.<sup>14</sup> Az eti-

13 Kivéve a szuicid hajlamok és ideológiák büvkörébe kerülő öntudatos élőket. Ez azonban egy olyan problémahorizontot nyitna meg, amely elvinne bennünket elemzésünk fő csapásirányától.

14 Holmes Rolston III: *A környezeti etika időszzerű kérdései*. In: Lányi András, Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan, 2005. 85–111.



kai tekintetbevételnek és cselekvésnek – véleményünk szerint – ezen értékek szerint kellene tájékozódnia. A természet emancipációjának egyik lényegi feladata éppen az volna, hogy az ember tekintetét felnyissa az általában vett élet és minden konkrét élő önértékére, és hogy megtanítsa az embert ezen érték tiszteletére.

Az élő természet továbbá *rétégzett*, ami a vele kapcsolatos gyakorlat differenciáltságát követeli meg. A biológiai komplexitás legalsóbb szintjén a pusztán önszerveződő, tudattal nem rendelkező életformák és élőközösségek találhatók. Egy magasabb szinten a tudattal rendelkező, de öntudattal nem bíró élőlények helyezkednek el. Itt alapvetően az idegrendszerrel bíró állatokról van szó. Végül az öntudattal rendelkező lényeket találjuk, akik képesek relatíve szabadon viszonyulni önmagukhoz és környezetükhöz – vagyis az embereket. Ezek egymástól minőségileg viszonylag világosan elkülönülő szintek, melyek eltérő, összetettebb viszonyulási módokat „követelnek meg” velük kapcsolatban. A „megkövetelés” itt normatív felhívást, az élővel szembeni feleletkényszerert jelent; vagyis ez a normatív feleletkényszer előfeltételezi az ember szabadságát. A tét az, hogy az ember *tulajdonképpen* vagy *nem tulajdonképpen* módon viselkedik; mindkettő feltételezi azonban a választás képességét, tehát a szabadságot.

A természet előbb említett rétegzettsége mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy a különböző rétegek különböző típusú viszonyulási módokat, gyakorlati cselekvést tesznek szükségessé. Nemcsak úgymond „vertikálisan” rétegzett a természet, hanem „horizontálisan” is különböző szegmensei vannak, melyek – az előbbi esethez hasonlóan – különböző viszonyulást, viselkedést írnak elő. Más gyakorlatot követel meg a vadon, mint a házasított természet, és megint mást az ember – egyébként egyre jobban terjeszkedő, a saját határain már messze túlterjeszkedő – életterében jelenlévő élőlények és élőközösségek.

Az ily módon elgondolt biocentrikus ökoszocializmus mindenekelőtt a következő három elvet írja elő. 1) A jelenleg létező biodiverzitás fenntartása, megerősítése és növelése a globális bioszféra egészével kapcsolatban. 2) Az érzőlények vonatkozásában: a fájdalomkøzøsz minimalizálása. Az arra való törekvés, hogy az élményszerű tapasztalatra, átélt érzékelésre – tehát mindenekelőtt öröme és szenvedésre – képes lények körülményeit, környezetét – ahol csak erre közvetlen ráhatásunk van – optimalizáljuk; a szóban forgó lények ideális életkörülményeihez közelítsük. 3) Végül: az öntudattal rendelkező lények – vagyis az emberek – esetében olyan társadalmi körülményeket teremtsünk, melyek között ezek a lények a leginkább ki tudják bontakoztatni a – marxi kifejezéssel élve – „nembeli lényegüket”, vagyis a leginkább a spontán, kreatív és örömteli alkotótevékenységnek megfelelő életet élhetnek.

Mindenütt az élet méltóságáról van szó; az élet önértékének megfelelő erkölcsi cselekvésről. Csak az egyes szinteken ez más és más specifikus viszonyulási módot, illetve egyéni vagy kollektív, intézményesült cselekvést von maga után. Elméletileg

előfordulhat, hogy különböző helyzetek, körülmények, fejlemények az egyes elvek között feloldhatatlan *konfliktust* szülnek. Ilyenkor a hozzánk közelebb álló szerveződési szintet kell előre sorolni, tekintetbe venni. De az alapvető viszony ezen elvek között mindenekelőtt a *harmonizáció elve* kellene hogy legyen: vagyis az elméleti viszonyulás és a gyakorlati cselekvés során mindenkor ezen elvek együttes, egymással koordinált és harmonizált érvényesítésére kellene törekedni.

A három elvet egységes fogalmi keretbe illesztő modellt neveznénk összefoglalóan *dinamikus ekvilibriumnak*. Ez azt jelenti, hogy a bioszféra egészének lehetőségeit és sokszínűségét próbáljuk növelni, a részek közti *egyensúlyi helyzet* megőrzésével, illetve az erre való tekintettel; és speciális figyelmet fordítva az egyes lények és lénytársulások sajátos igényeire és szükségleteire.

Ember és vadon vonatkozásában ez nem feltétlenül jelent aktív beavatkozást; sőt: többnyire kifejezetten nem ezt jelenti. Ember és vadon vonatkozásában ez a modell azt írja elő, hogy amennyire csak lehet, az ember igyekezzék mérsékelni hatását a vadonra, és engedje azt működni a maga törvényei szerint. Ez egyébként nem feltétlenül jelenti a Yellowstone nemzeti parki etika<sup>15</sup> rugalmatlan alkalmazását sem, mely soha, semmilyen körülmények között nem hajlandó beavatkozni a vadonbeli eseményekbe, még akkor sem, ha ezzel nyilvánvalóan értelmetlen szenvedést kerülne el, amely nem szolgálja sem az egyedek, sem a populáció érdekét. Amikor az ember alkalomszerűen ilyesmivel szembesül – például egyedi állatot lát szenvedni, akinek a szenvedésén segíthetne –, akkor individuálisan lehet, sőt: morálisan indokolt is cselekednie. Ember és vadon viszonyában pusztán arról van szó, hogy nincs intézményesen megszervezve ilyen gyakorlat; intézményes szinten a vadon viszonyában a lenni engedés elve kellene, hogy érvényre jusson; valamint arról, hogy az ember lehetőleg igyekezzék összehúzni saját életterét a vadon javára, hogy igyekezzon minél nagyobb teret engedni a vadonnak.

Az emberi térrénumon élő nem háziasított állatokkal, valamint a háziasított állatokkal kapcsolatban a fájdalomkórosítás tilalma, illetve az elkerülhetetlenül okozott fájdalom minimalizálásának elve van érvényben; valamint az, hogy a háziasított állatoknak lehetőleg minél jobb körülményeket igyekezzünk biztosítani. Tulajdonképpen minden

15 Ld. Rolston III: *A környezeti etika időszzerű kérdései*. Rolston leír néhány példát a Yellowstone nemzeti parki etikára, melynek fő elve a „be nem avatkozás” princípiuma. Ennek szellemében hagytak a park dolgozói megfulladni egy bölényt, amely véletlenül beleragadt egy folyó iszapjába, majd szépen lassan – nagyon hosszan –, miközben sikertelenül, egyre gyengébben próbálta magát kivonszolni a folyóból, végül belefűlladt abba, amikor izmai végleg megadták magukat. A másik ilyen eset, amikor a vadon élő juhok között fertőző kötőhártyagyulladás pusztított. A park dolgozói, ha akarták volna, megakadályozhatták volna a járványt, de a „be nem avatkozás” princípiumának szellemében hagyták, hogy a juhok jelentős része rettenetes fájdalmak közepette megvakuljon, majd elpusztuljon a járvány következtében.

– eszes vagy nem eszes – élőlényrel kapcsolatban a kanti kategorikus imperatívusz vonatkozó megfogalmazásának *kiterjesztéséről* van szó: bárha más lényekkel való kapcsolatainkban elkerülhetetlen, hogy időről időre eszköznek tekintsük, ügyelnünk kell rá, hogy eközben egyszersmind mindig célnak is tekintsük őket.<sup>16</sup>

Ember és ember viszonyában pedig ugyanez a modell a hatalmi struktúrák leépítésének követelményét támasztja. Azt, hogy próbáljuk meg fokozatosan felszámolni azokat a társadalmi körülményeket, melyek közepette az elidegenedés és eldologiasodás jelenségei uralkodnak, melyek közepette tehát az ember nem érezheti igazán sajátjának a legsajátabb képességét: a kreatív, spontán alkotótevékenység adottságát, és amelyek között egyik ember a másik tulajdona lehet. Ember és ember viszonyában tehát minél jobban elő kellene segítenünk azon társadalmi körülmények megszületését, melyek között az ember egyre inkább képessé válhat alkotótevékenységének, mint örömteli öncélnak a kibontakoztatására.

## II. Az ember emancipációja

### A radikális egalitarizmus elve

Az emberiség történetét végigkísérik a *kommunakísérletek*: az igazságos társadalom megszervezésének kísérletei – kezdve az ókori epikureusi<sup>17</sup> és esszéus kommunáktól a középkori kommunakísérleteken át, egészen a modern, a XIX. századtól a XXI. századig ívelő kommunaformákig.<sup>18</sup> Attól kezdve, hogy az emberiség öntudatra ébredt, és kialakultak az alá- és fölérendeltségi hatalmi viszonyokon alapuló hierarchikus társadalmi formák, az elvi lehetőség adva volt, hogy egy emancipált társadalmat hozzanak létre a munkamennyiség és a megtermelt javak igazságos elosztása alapján; erre sorozatosan történtek is gyakorlati erőfeszítések, kísérletek. Más kérdés, hogy a maguk korában létező, a hierarchián és a kényszerítésen alapuló más termelési formákhoz képest ezek az emancipációra törekvő kísérletek talán kevésbé voltak hatékonyak. A hatékonyság és az igazságosság nem járnak mindig kéz a kézben, ezek egymást keresztező dimenziók. És megint más kérdés az, hogy *mikor érnek meg arra a feltételek*, hogy egy valóban igazságos, önfenntartó módon stabilan létező társadalmat *meg tudjunk valósítani*.<sup>19</sup> Sejtésem szerint ehhez igazából most, a *jelenkor körülményei között* érkezett el az idő, amikor a termelés jelentős részét egyre inkább automatizálni lehet;

---

16 Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat, 1991. 62.

17 Vö. Alain de Botton: *A filozófia vígasza*. Budapest, Európa, 2005. 70–71.

18 Ehhez: Marosán György: *Hogyan készül a történelem?* Budapest, Money-Plan, 2006.

19 Marosán György az idő előtt született kommunisztikus közösségi formákat „szubkritikus kommunizmusoknak” nevezi. Marosán György: *Hogyan készül a történelem?*

és egyre kedvezőbbek ahhoz a feltételek, hogy egyre nagyobb mennyiségű szabadidőt szabadítsunk fel.

Ha az emberiség történetében viszonylag későn is érnek meg a feltételek ahhoz, hogy egy radikálisan igazságos és emancipált társadalmat hozzunk létre, attól még nem lesz kevésbé igaz, hogy egy ilyen társadalmi formáció képviseli a leginkább az igazságosság elveit. Ennélfogva erkölcsi és politikai kötelesség elősegíteni egy ilyen társadalom megszületését, vagy legalábbis erőfeszítéseket tenni egy ilyen társadalom feltételeinek fokozatos megteremtésére. Az igazságosság elvét itt az *egalitarizmus* egy sajátos változata mondja ki. Már Marx is ellenezte azt a „durva” vagy „nyers kommunizmust”, amely az egyszerű egyenlőségen alapul; és az egyéni különbségekre való tekintet nélkül mindenkinek ugyanannyi jószágot juttat a közösen megtermelt javakból.<sup>20</sup> Egy *differenciális egalitarizmus*ról van szó, mely érzékeny az egyéni különbségekre, és alkalmazkodik hozzájuk. Ez az egalitarizmus kész arra, hogy mindenkinek egyénileg idomuló intézményrendszert valósítson meg. Senkire nem alkalmaz tőle abszolút módon elválasztott mérce rendszert, melynek az illető talán elvileg sem képes megfelelni. Ezért ez az egalitarizmus radikálisabb minden korábbi, többnyire formális-egyenlősítő formájától.

A fentiekből következően egy radikálisan hierarchia- és elitizmusellenes modelltől van szó. A hierarchikus rendszerek – és velük karöltve az elitista társadalomszervezési és társadalomelméleti koncepciók – ugyanis a nyílt vagy rejtett elnyomáson alapulnak, és az emancipációval szemben hatnak. Az emancipáció egyebek mellett éppen az ilyen hierarchikus és elitista struktúrák alól való emancipációt jelentené. Talán a legfőbb érv az ilyen struktúrák elleni küzdelemre az, hogy senki nem maga dönt arról, hogy milyen családi körülmények közé, milyen társadalmi pozícióba, s ami legalább ennyire fontos: milyen természeti adottságokkal szülessen meg. Márpedig ezek döntenek arról, hogy egy hierarchikus rendszer mely fokára kerüljön az illető, illetve hogy a hierarchikus struktúrák kedvezően vagy éppen kedvezőtlenül befolyásolják a pályafutását. Az egyén szempontjából igazságtalannak mondható az, hogy valaki születésénél fogva – tehát lényegileg rajta kívülálló tényezők következtében – elvileg el legyen választva boldogságának vagy boldogulásának feltételeitől. Igazságtalannak tekinthető az, hogy esetleg tőle teljesen függetlenül okokból az aktuális társadalmi rend boldogtalanságra kárhoztassa.

A hierarchikus struktúrák a társadalomban a kényszerítés struktúráiként és intézményeiként jelennek meg. A kényszermentes, tehát emancipált társadalom hívei ezért is kényszerülnek arra, hogy lépésről lépésre megpróbálják leépíteni ezeket a struktúrákat és intézményeket. Feltevésem szerint az *erre legalkalmasabb társadalmi koncep-*

20 Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, Kossuth, 1970. 66–67. Uő.: *A gothai program kritikája*. In: *Marx-Engels Művei* 19. kötet. Budapest, Kossuth, 1969. 18–19.

ció a magát fokozatosan megvalósítani próbáló – tehát nem társadalommérnökösödő – ökoszocializmus.

A klasszikus nem baloldali ideológiák közül a tudatosan az egyenlőtlenségek viszszaosztására, és ezzel párhuzamosan az egyéni szabadságfok maximalizálására törekvő *rawlsi típusú liberalizmushoz* az itt javasolt elmélet pozitívan tud kapcsolódni. Gyanúm szerint viszont a hagyományos konzervativizmus és különösen a jobboldali, piaci fundamentalista *libertarizmus* alkalmatlan arra, hogy a radikális emancipáció eszméjét képviselje. Mindkettő hierarchikus struktúrákhoz vezet, vagy egyenesen büszkén vállalja azok érvényesítését. A konzervativizmusban ez az öröklött társadalmi rend megőrzésének kifejezett szándékában nyilvánul meg. A jobboldali, piaci fundamentalista libertarizmusban pedig a nem választott, velünk született természeti adottságok jelennek meg hierarchiákat generáló tényezőkként. A libertarizmus valóban meritokráciát, a tehetségen alapuló kiválasztási és jutalmazási rendszert hirdet, ettől függetlenül azonban az is tény marad, hogy *senki sem maga dönt arról, hogy mennyire tehetséges, mennyire kedvező természeti adottságokkal jön a világra*.

## B. A prokapitalista libertarizmus kritikája

Ha van ellenlábasa ennek az itt vázolt elméletnek, akkor az a piaci fundamentalista libertarizmus. Hangsúlyozni kell: *nem* minden libertarizmussal szeretnénk szembehelyezkedni; tehát a libertarizmus baloldali változataival – amilyenről többek között Murray Bookchin is beszél<sup>21</sup> – a jelen teória alapvetően kompatibilis. A libertarizmus önértelmezése szerint az egyén szabadságfokának a maximalizálásáról, a teljes kényszermentességről szól – melyek számunkra is abszolút módon pozitív motívumok. Viszont azt állítjuk, hogy a jobboldali, piacpárti libertarizmus nem képes ezeket a motívumokat megfelelően és ellentmondások nélkül érvényesíteni. Amikor itt jobboldali, prokapitalista libertarizmusról van szó, akkor mindenekelőtt ennek két változatára gondolunk: 1) a *minarchista libertarizmusra*, mely csak a minimális, minden jóléti funkciójától megfosztott államot tartja igazolhatónak,<sup>22</sup> 2) illetve a még ennél is radikálisabb *anarcho-kapitalista libertarizmusra*,<sup>23</sup> amely minden állami funkciót – így a törvényhozást, igazságszolgáltatást és a végrehajtást is – piaci alapokra helyezne. Egyes libertáriusok úgy gondolják, hogy a minimális állam jó kiindulópont ahhoz,

---

21 Murray Bookchin: „Libertárius municipalizmus: a közvetlen demokrácia politikája”.

<https://aszem.info/2017/09/murray-bookchin-libertarius-municipalizmus-a-kozvetlen-demokracia-politikaja/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 29).

22 Pl. Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books, 1974.

23 Pl. David D. Friedman: *The Machinery of Freedom*. Chicago, Open Court Publishing Company, 1973.

hogy egy napon eljussunk a minden állami ellenőrzés alól felszabadított szabadpiaci társadalomhoz.

Sejtésem szerint azonban a prokapitalista, jobboldali libertarizmus, szemben azzal, amit szószólói állítanak, nem az egyén felszabadításához, emancipációjához vezet el, hanem éppen ennek ellenkezőjéhez: az egyén totális leigázásához.

Az egyik legfőbb kifogásom a prokapitalista libertarizmussal szemben, hogy hallgatólagosan vagy kifejezetten olyan egyenlőségi állapotból indul ki, amely soha nem létezett. „Tulajdonjog – mondja Nozick Locke nyomán – csak munka vagy ajándékozás révén keletkezhet.” Ez az elképzelés azonban két igazolatlan feltevással él: egyfelől feltételezi az elsajátítható javak végtelen bőségét, másfelől feltételezi a szerzés képességének egyenlőségét az emberekben. Egyik sem áll fenn.

A libertáriusok közül sokan úgy tesznek, mintha a boldogulás, a társadalmi-gazdasági siker, csak az egyéni elszántságon, az akaraterőn nyugodna – mintha a társadalmi, természeti feltételek alapvető különbségei nem állnának ott minden egyéni és csoportos siker hátterében. A XIX. századi ipari kapitalizmusban döntően nem egyéni választáson múlt, kiből lesz tőkés, és kiből lesz napi 14-16 órát dolgozó munkás. A tőkés oldalon az esetek túlnyomó többségében öröklött vagyonok, öröklött társadalmi pozíciók álltak. A munkások pedig döntően azok közül jöttek, akik már generációk óta kisemmizettek voltak.

Előfordult persze, hogy valaki a saját ötletéből, döntően önnön képességeire támaszkodva vált anyagilag, társadalmilag sikeressé. Az egyéni erőfeszítésen és tehetségen túl azonban az ilyen sikerekhez is egy sor, alapjában véve véletlennek tekinthető feltételre volt szükség. És ami szempontunkból a legfontosabb: *a tehetség*, amely talán a legfőbb záloga az ilyen sikernek, *a természeti véletlen* körébe sorolható, amely szintén kívül esik a szabad választáson.

A prokapitalista libertarizmus, ahogy említettük, egy *tisztán meritokratikus társadalmat*, a tehetségen alapuló jutalmazási és kiválasztási rendszert tartana ideálisnak. Ez a rendszer azonban újratermeli az egyenlőtlenségeket és velük együtt a hierarchikus struktúrákat – igaz, a libertáriusok által kívánatosnak tartott módon. *Egyfelől* a tehetségen alapuló kiválasztási elv *társadalmi hierarchiákhoz* is vezet. Aki úgymond a „tehetségesek családjába” születik, az családi hátterénél fogva eleve jobb társadalmi pozícióval bír – családjá vagyoni helyzeténél és társadalmi kapcsolatainál fogva –, mint az, aki úgymond a tehetségtelenek vagy kevésbé tehetségesek közé. *Másfelől*: a „tehetségesek”, pusztán természeti adottságaiknál fogva, minden szempontból jobb esélyekkel vágnak neki az életnek, mint kevésbé szerencsésebb társaik. Ez a tehetségesek hierarchiájához vezet, amit bizonyos szempontból egy *szociáldarwinista rendnek* is mondhatnánk.



Az utóbb említett felvetés egy további kifogáshoz vezet bennünket. A libertarizmus elválasztja egymástól a szabadság formális és materiális feltételeit. Hiába vagy formálisan – jogilag – szabad, ha természeti adottságaid és társadalmi pozíciód szinte lehetetlenné teszik a számodra, hogy boldog és emberhez méltó életet élj. A szabadság kibontakoztatásának materiális feltételeiről van itt szó. Pontosan abba a problémába ütközünk itt, amit Marx úgy írt le, hogy a munkástól elválasztják a létfenntartásához szükséges alapvető eszközöket; és pusztán ez az elválasztás *hatalmat* ad annak a kezébe a munkás fölött, aki ezeket az eszközöket birtokolja. Vagyis a tőkésnek.

### C. Az emancipált munka ideálja

Ember és ember viszonyában az általunk javasolt modell pontosan olyan társadalmi berendezkedés irányába mozdítaná el a viszonyokat, *melyben az előbb említett elválasztás* – egyén és önfenntartásának eszközei között – *nem áll fenn*. Tagadjuk mindazon állapotok létjogosultságát, ahol az emberre – azon a legáltalánosabb szinten, ami arra vonatkozik, hogy *az egyén végső soron boldog lehet saját erejéből* – tőle magától elválasztott, hozzá képest külsődleges mércerendszer alkalmaz. Ez a modell azonban egy ilyen társadalmi berendezkedés eszméjével kapcsolatban konkrét, egyedi lépések sorozatát javasolja; amelyek – a társadalom működésére vonatkozó aktuális információink alapján, és az előrelátható és tervezhető jövőre való tekintettel – közelebb vihetnek bennünket egy ilyen társadalomhoz. Pontosan azért javasolt a fokozatosság, hogy elkerülhető legyen a „társadalom-mérnökösködés” vádja.

A társadalmi cselekvés célja mindenekelőtt az volna, hogy visszaadja az egyénnek a kontrollt saját élete fölött; és hogy ne idegen hatalmak uralkodjanak rajta, és boldogsága, boldogulása ne tőle totálisan független mércéktől függjön. Az emancipált munka, ahogy ezt már Marxnál is megtaláljuk, az örömteli, spontán és kreatív alkotótevékenység, amely valódi öncél. Ehhez, a minőségi emberi élet részeként, a minőségi kultúra befogadásának, élvezetének képessége kapcsolódik. Ezen ideálhoz segíthet közelebb bennünket minden olyan lépés, amely egyfelől meghosszabbítja a szabadidőt, másfelől fokozatosan kivezet a társadalomból olyan munkaköröket, amelyeket az emberek egy része tényleg azért vállal el, mert egyébként a nyomorral lenne kénytelen szembenézni. Vagyis minden lépés közelebb hozza ezt az ideált, mely viszszaszorítja a még oly tágra értelmezett kényszermunkát.

Az itt javasolt modell által implikált reformtörekvések és -intézkedések alapvető részét alkotja az oktatás és a képzés fejlesztése, átalakítása. Nevezetesen: egyfelől olyan oktatási-képzési rendszerre volna szükség, amely egyre inkább képes megtanítani az egyéneket arra, hogy hogyan használják fel értelmesen a szabadidejüket. Másfelől, az előbbivel szerves összefüggésben, olyan oktatási rendszert tartanék kívánatos-

nak, amely lehetővé teszi az egyének számára, hogy – miután felismerték, mely alkotó tevékenységformák okozzák számukra a legnagyobb örömet – az egyes emberek *kihosszák magukból lehetőségeikhez képest a legtöbbet*. Mintha minden egyes embernek személyi edzője volna, aki megmutatja neki, hogy a számára adatott lehetőségekből hogyan hozza ki a maximumot.

A klasszikus, jobboldali, piaci fundamentalista érvelés minden ilyen társadalommodell esetében a *potyautasok problémájára* figyelmeztet: akik nem hajlandók részt venni a társadalmi együttműködésben, és kizsákmányolják a többieket. Reményeink szerint az újonnan kialakított, emancipatorikus jellegű oktatási-képzési struktúrák képesek lesznek a potyautasság jelenségét is visszaszorítani. Az emancipált társadalmakban is lesznek bizonyos normalizációs mechanizmusok a társadalmi stabilitást komolyan veszélyeztető anomáliák visszaszorítására. Tehát a kényszerítés minimuma feltehetően minden társadalmi forma integráns része, legalább a lehetőség szintjén. De ennek a modellnek az egyik feltevése az, hogy a potyautasság mint részlegesen jellemző és kifizetődő stratégia döntően az emancipáció előtti, *az elidegenedés és az eldologiasodás által uralt társadalmi alakulatok sajátja*.





# Szabadságtapasztalások



Dergez-Rippl Dóra

## Függetlenség és szemlélődés fogalmai Bergson időfilozófiájában

Tanulmányomban Bergson időfilozófiáját a függetlenség fogalma felől vizsgálom, és ehhez kapcsolom az emancipáció fogalmát, amelyet a legszélesebb értelemben, azaz a függetlenedés, önállósodás jelentéstartalmára összpontosítva használok. Eszerint az emancipáció nem csupán társadalmi viszonyfogalom; számos emberi tulajdonság, jelesül az értelem vagy az önismeret képessége individuális szinten (is) jelentkezik. Ebből a distinkcióból kiindulva, az emancipáció fogalmát érintve arra szeretnék rámutatni, hogy „mi van” az individuumon innen, de az értelmes emberen túl.

A lét-gondolkodás filozófiai alapkérdését<sup>1</sup> Bergson segítségével vizsgálom, és a magány, szemlélődés, valamint az intuíció fogalmaiból indulok ki.<sup>2</sup> A magány fogalma jelentős szerepet kap a filozófiatörténetben: Hérakleitosz arisztokratikus magányossága, Szent Ágoston öntudat-evidenciája, Descartes magányérzése, amely az ember létezését filozófiai problémává teszi, Hobbes természeti állapot okozta magányelmélete, Rousseau magányos sétálója, Kierkegaard győztes remetéje és az egész egzisztencializmus magánydicsőítése mutatja, hogy a fogalom végigvonul a nyugati gondolkodástörténeten, éppúgy, ahogy a szemlélődés fogalma. A szemlélődésre való készség, a transzcendenciára való nyitottság minden ember veleszületett adottsága, egyetemes emberi képesség, amelyek birtokában a másoktól való függetlenség a lehető legteljesebb mértékben biztosított számunkra, ugyanakkor ennek egyéni szinten történő kamatoztatása korántsem egyszerű.

Alábbiakban Bergson időfilozófiájából kiindulva áttekintem, hogy a szubjektív idő teremtő funkciójával és az intuíció fogalmának segítségével hogyan igazolta a megismerő értelmén túli lelki tevékenység egyetemes emberi képességét. A lelki élet fogalmát nem tisztán vallási, sem pedig pszichológiai értelemben használom, hanem a fogalom filozófiai értelmében abból a görög felfogásból indulok ki, amely Szókratész erkölcsfilozófiájának alapja. Ez a test-lélek kettőssége, melyben a lélek etikai és ismer-

---

1 Itt nem a descartes-i dualizmusra vagy a létről való gondolkodás heideggeri értelmezésére gondolok, hanem a lét-gondolkodás kettősségéből következő szellem-anyag fogalompár egymáshoz való viszonyára, amely Bergson filozófiájának meghatározó eleme.

2 Hogy a francia filozófia milyen hatással volt Bergson intuíció-felfogása lásd pl. Horváth Eszter: Intuíció, invenció, intenció (Psyché rejtélye) című írását, *Performa* 6. /2017.

[http://performativitas.hu/intuicio\\_invenccio\\_intencio\\_psyché\\_rejtelye#epubcfi\(/6/2\[Intuici-invencci-\\_HE\\_KL\]/4\[Intuici-invencci-\\_HE\\_KL\]/2/2/2/1:0\)](http://performativitas.hu/intuicio_invenccio_intencio_psyché_rejtelye#epubcfi(/6/2[Intuici-invencci-_HE_KL]/4[Intuici-invencci-_HE_KL]/2/2/2/1:0)) (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

retelméleti szempontból is elsőbrendű a testhez képest. Ismeretelmélet és etika így elválaszthatatlanná válik: a megismerés célja a jó élet biztosítása és fenntartása. Ez úgy is megfogalmazható, hogy minden ember lelki életének iránya és célja van, iránya a jó, célja a boldogság. A lelki élet fogalmának ebből a kontextusából merít Bergson, és bár a célszerűség fogalmát nélkülözi, helyébe olyan erősebb szervezőerőt állít, amely túlmutat minden racionalitáson, és amelynek közege a teremtő idő: a vitalitást.

Mindezek kapcsán felmerül a kérdés: ha a szubjektív idő feloldja az értelem korlátait, de nem lép túl az emberen, mit teremt a teremtő idő? Bár Bergson teremtettségfogalma a cél nélküli irányokban történő mozgással azonos, és az ő terminológiájában a fejlődés folyamata maga az élet, a célszerűség hiányából következő fogalmi homályosságot csak az automatizmus szembeállított vitalitásfogalommal tudja eloszlatni. A vitalitás esetlegessége az ok-okozati összefüggés érvénytelenítéséből ered, mégsem azonosítható a véletlen fogalmával, mert Bergson az akaratból származó renddel azonosítja, és elvszerűséget tulajdonít neki.

Vizsgálódásomban arra keresem a választ, hogy fentiek alapján az ember lelki életének individuális szintű szerveződése valóban nem igényel-e további emancipatorikus igazolást a filozófia keretein belül. Abból indulok ki, hogy Bergson filozófiája olyan szabadságot biztosít az egyén számára, amellyel elérheti a lehető legteljesebb függetlenséget. Függetlenségen jelen esetben azt a szükségszerűséget nélkülöző állapotot értem, amelynek ellenpontjaként Bergson a szervetlen testek okságnak való alávetettségét tételezi:

a szervetlen testek, vagyis azok, melyekre cselekvéseinkben szükségünk van, s melyekről gondolkodásunk módját mintáztuk, ezen egyszerű törvénynek vannak alávetve: „a jelen semmivel sem tartalmaz többet, mint a múlt, s amit a hatásban találunk, az már benne volt az okban.”<sup>3</sup>

Mindezeket figyelembe véve az emancipáció további, a társadalmiság kontextusában alakuló jelentés-rétegeire nincs szükségem. Ennek belátásához elegendő Bergson racionalitáskritikájára gondolni, amely a társadalmi szokás alkotta technikai változások fogalmából indul ki: „az értelem, ha azt nézzük benne, ami eredeti cselekvésmódjának látszik, nem egyéb, mint mesterséges tárgyak készítésének, különösen pedig szerszámok előállítására szolgáló szerszámok gyártásának és a gyártás vég nélküli variálásának képessége.”<sup>4</sup> Az emancipáció fogalma mint önállósodás, az elnyomásból való felszabadítás, eredeti értelmében nem társadalmi csoportok szintjén, hanem az egyén szintjén történő egzisztenciális változás. A továbbiakban a fogalomnak ezt a jelentés-

---

3 Henri Bergson: *A teremtő fejlődés*. Fordította Dienes Valéria. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1930. 19.

4 Henri Bergson: *A teremtő fejlődés*. 130.

tartalmát használok, mellőzve, ugyanakkor nem bírálva a női, rabszolgai, valamint a minden emberre érvényes egyenlőség jogi és társadalomelméleti jelentéstartalmakat. Önállósodás és szabadság egyéni megélése mindenki számára elérhető lelki-szellemi tapasztalat, amely közel áll a szemlélődés állapotához.

A nyugati gondolkodástörténet számos pontján találkozhatunk a szemlélődés fogalmával. Anaxagorasznál az emberi élet céljaként jelenik meg, Arisztotelész szemlélődő (filozófiai) életnek nevezi, az újplatonizmusban a lélek legmagasabb rendű állapotát jelenti. Szent Ágostonnál, Aquinói Szent Tamásnál és általában véve a keresztény misztikában transzcendens jelleget kap. Schopenhauer szerint a szemlélődés a világhoz való egyetlen helyes viszony, amely az esztétikai tapasztalat feltétele, Heideggernél a világgal való kapcsolat egyik módja (ittlét mint világban való-lét), a kortárs művészetelméletben a műalkotáshoz való viszony kialakításának közege, amely sajátosan individuális jelleget kap, így lehetővé téve a műalkotás befogadását. A modern pszichológia művelői szerint pedig az önfejlődés és az önismeret individuum számára adott eszköze.<sup>5</sup>

A szemlélődés lélektani szempontból bizonyos lelki tartalmakat feltételez, amely tartalmak eredete nem a tudatban keresendő. A továbbiakban e tudatontúliséget a szó egyszerű értelmében segítségként használok arra, hogy Bergson aracionális élmények melletti, időfilozófiáját és intuícióelméletét is alátámasztó érveit megvilágítsam.

Bergson intuíciófogalma igen hasonlatos a nyugati filozófiatörténetben gyakran használt szemlélődésfogalomhoz, amennyiben azt az intellektuális gondolkodáson túliként és minden racionalitást nélkülöző emberi képességként határozza meg, és ismeretelméleti relevanciát tulajdonít neki. Az intuíció a szemlélődő ember adottsága, amely adottsággal az ember célja a világ mély, racionális eszközökkel elérhetetlen megismerése. Irracionális életfilozófiája úgy kezeli a szemlélődés állapotát, mint ahogy Arisztotelész: a boldog életre való törekvésként; vagy ahogy a keresztény misztika transzcendensként bemutatva teszi: célját a tudatosságon és racionalitáson túliként határozza meg.

Ez az életfilozófia-értelmezés komplex egyediségfogalmat feltételez. Bergson szerint az emberi élet célja a szabadság felé való törekvés; ennek során az egyediség társiasságot nélkülözően tapasztalja magát, másrészt minden szubjektív módon megélt időpillanatban egyedi, teljesen új élményekhez jut, amelyek nem hasonlíthatók az egyén korábbi élményeihez. A szabadság felé törekvő ember élete egyedi élmények időben folyamattá alakult sorozata. Ezt az élményt Bergson metafizikai tapasztalatnak, egyben az emberi élet legfőbb céljának tekinti, és az intuíció segítségével látja elérhe-

---

5 A sor, akárcsak a magány fogalma esetében, folytatható, kiegészíthető, és nem korlátozódik a nyugati filozófia elméleteire. Ez a felsorolás Bergson elméletét bevezetendő, a teljesség igénye nélkül készült.

tőnek, mert egyedül az intuíció szemlélődő közege alkalmas arra, hogy a szabadság felé való törekvésünknek utat adjon. Ebben a lélektani-filozófiai folyamatban az ember intuíciós képessége fokozatosan bontakozik ki, időben zajlik és tempója (lendülete) van, amely nem független a világtól, ugyanakkor a lelki mélység tapasztalatát<sup>6</sup> biztosítja. E lelki mélységre törekvő időbeli kibontakozást nevezi Bergson életlendületnek (*élan vital*), amelynek jelenlétét az életünkben racionális eszközökkel nem, csakis a teremtettség érzésével tudjuk megragadni.

Ez a felismerés Bergson természettudomány-kritikájának egyenes következménye, amely nemcsak az anyagelvűség, de az általánoselvűség kritikája is egyben. A természettudomány nem számol egyéni szempontokkal, mert kizárólag a nemek célszerűségét képes vizsgálni, az egyén szintjén történő szerveződéseket nem. A természettudomány gépiességével a vitalizmust állítja szembe, amelynek a XIX–XX. század fordulójára már nagy irodalma és több iránya volt. Bergson számára ebből a legfontosabb az a gondolat, amely az élet jelenségének magyarázata során a pusztá mechanizmus elégtelenségét hangsúlyozza:

a vitalizmus helyzetét az a tény teszi igen nehézé, hogy a természetben nincsen sem tisztán belső célszerűség, sem abszolúte körülhatárolt egyéniség. Az egészek összetételébe lépett szervezett elemeknek maguknak is van bizonyos egyéniségük s ők is követelni fogják a maguk vitális elvét, ha az egyénnek szükségképpen megvan a magáé. De másrészt maga az egyén nem elég független, nem elég elszigetelt a többitől ahhoz, hogy neki saját „vitális elvet” tulajdoníthassunk.<sup>7</sup>

Az életlendület lelki-metafizikai<sup>8</sup> folyamatát többféleképp, több művében is elemzi Bergson. Lélektani szempontból az *Idő és szabadság*,<sup>9</sup> test és lélek viszonyát tekintve a *Matière et mémoire*,<sup>10</sup> evolúció- és racionalitáskritikai szempontból pedig a *Teremtő fejlődés* örzi ezirányú elmélkedéseit és bizonyítási kísérleteit.<sup>11</sup> Alábbiakban az indivi-

6 Bergson szerint az élet minden élménye tapasztalat, hiszen a teremtő fejlődés a világban történik, nem pedig egy szélsőséges szubjektivista elmélkedés keretei között. Intuíciós elmélete a tiszta intellektualitás kritikája is egyben.

7 Henri Bergson: *A teremtő fejlődés*. 44.

8 Lelki-metafizikai kettősségen azt értem, hogy a jelenség lelki eredetű, ugyanakkor Bergson metafizikai eszközökkel, metafizikai keretek között vizsgálja és magyarázza.

9 Henri Bergson: *Idő és szabadság – Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. Fordította Dienes Valéria, Budapest, Franklin Társulat, 1923.

10 Henri Bergson: *Matière et mémoire*, Paris, 1896.

11 Bizonyítási kísérleteket említek, hiszen Bergson intuícióelméletének, szubjektív időfilozófiájának és evolúciókritikájának alapulいた metafizikájának alaptételei sokak szerint nem bizonyítottak. E tekintetben komoly kritika érte az elméleti fizika területéről, mindenekelőtt Albert Einstein részéről, filozófiai berkekből Bertrand Russelltől, pszichológiai oldalról pedig óvatos, de következetes bírálatot ad C. G. Jung. A sor nem teljes, ám ez a tanulmány korántsem erre a kritikai recepcióra koncentrál, már csak azért sem, mert Bergson filozófiája az emberi tudás és megismerés

dualitásból kiinduló emancipáció fogalmának szemlélődéshez köthető jelentésrétegét, valamint annak Bergson filozófiájában való megjelenését a *Teremtő fejlődés* és az *Idő és szabadság* segítségével rekonstruálok, mert elsősorban e két mű kulcsfogalmait, az élettendület és az idő fogalmát kapcsolom az emancipáció fogalmához. A vizsgálódás más irányból, jelesen tudománytörténeti megközelítéssel is elvégezhető, ebben az esetben érdemes lenne *A gondolkodás és a mozgó*<sup>12</sup> filozófiai megállapításaiából, vagy a *Tartam és egyidejűség*<sup>13</sup> tudománykritikai elméletéből kiindulni. Ebből látható, hogy jelen eszmefuttatás igen kis szeletét nyújtja Bergson filozófiájának.

Ennek ellenére igyekszem átfogó képet adni a választott magány és a szemlélődésre való egyetemes emberi képesség megjelenéséről, amelynek során nem részletezem, a szemlélődés kapcsán előjáróban azonban mégis fontosnak tartom megemlíteni Bergson erkölcsi vizsgálódásának vallási konklúzióhoz kapcsolódó, merőben új szemléletfogalmát. E fogalom egyrészt misztikus, másrészt élményszerű, ugyanakkor nem intellektuális, értelmén túlmutató és dinamikus lelki esemény, amely korántsem a világtól távolodó szellemi folyamatot jelöl, hanem épp ellenkezőleg: cselekvést.<sup>14</sup>

a misztikus élmény elsősorban és minden tapasztalat szerint: lendület. Nem intellektuális reveláció, nem kontemplatív szemlélet, s nem pusztán érzelmi előmlés. A nagy misztikusok megnyilatkozásai – melyek a legkülönbözőbb korokban s égtájon csodálatosmód hasonlítanak egymáshoz – vajmi keveset tudnak elmondani az értelem nyelvén, s ebben is (ahogy azt jeleztem már) a hagyományos mitológia szótárára szorulnak. Ők nem is annyira szavakkal nyilatkoznak meg mint életükkel, létükkel és cselekedeteikkel. Írásaik gyakran nem is maradtak, vagy nem ismeretesek a tömegek előtt, melyek hatásukat, lendületüket átveszik. Ezt a hatást, ezt a lendületet, elsősorban az élet, a cselekvés adja. A nagy misztikusok valamennyien cselekvő emberek. S nagyon távol vannak attól, hogy a földi élettől idegen éljenek, valami túlvilágban.<sup>15</sup>

Az alábbiakban e misztikus élmény Bergson általi meghatározását, azaz a racionalitáson túlmutató cselekvés lehetőségét figyelembe véve, de tovább nem magyaráz-

---

rés olyan komplex kérdéseit veti fel, amelyek filozófiai érvényessége és aktualitása nem megkérdőjelezhető, és vizsgálódásomban e megkérdőjelezhetetlenséget nem vitatom, és a tudományos kételyt csak a teljesség kedvéért fenti pár sorban jelzem.

12 Henri Bergson: *A gondolkodás és a mozgó – Esszék és előadások*, Fordította Dékány András, Budapest, L'Harmattan Könyvkiadó Kft., 2012.

13 Henri Bergson: *Tartam és egyidejűség – Hozzászólás Einstein elméletéhez*. Fordította Dr. Dienes Valéria, Budapest, Pantheon Irodalmi Intézet R-T. Kiadása, 1923.

14 Az erkölcsi kötelesség és a dinamikus vallás fogalmainak segítségével vizsgált misztikusok nyomán, a misztikusok lelki fejlődésének kapcsán Bergson Isten és szeretet viszonyához, illetve ennek vallási konklúzióihoz is eljut. Ehhez ld.: *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Fordította Dienes Valéria, Szabó Ferenc gondozásában, Budapest, Szent István Társulat, 2002.

15 Babits Mihály: Könyvről könyvre, *Nyugat*, 1933. 7. szám.

<https://epa.oszk.hu/00000/00022/00555/17334.htm> (Utolsó letöltés ideje: 2013. 08. 02.)



va vizsgálom az időfilozófiából kibontakozó „életre figyelés” természettudományos mechanizmusa alóli emancipációs (felszabadító) folyamat filozófiai kibontakozását. Amikor Babits azt mondta, hogy Bergson „visszaadta nekünk a metafizikát”,<sup>16</sup> erre a felszabadító folyamatra gondolt, és Bergsonnal együtt az élet közvetlen szemlélésére buzdított.

A szemlélődés lelki-ismeretelméleti eseményére tehát semmi esetre sem cselekvést nélkülöző állapotként kell tekinteni. „[...] amit teszünk, attól függ, hogy mik vagyunk; de hozzá kell tennünk, hogy egy bizonyos mértékben azok vagyunk, amit teszünk, és hogy folytonosan teremtjük magunkat.”<sup>17</sup> A folytonos teremtés fogalma a megjósolhatatlanhoz, az előreláthatatlanhoz, valamint a spontaneitáshoz köthető, és ez a szubjektív idő fogalmának ismeretében nyer értelmet Bergson filozófiájában. A szubjektív idő nem ad teret az ismétlésnek. „Ha minden az időben van, akkor minden belsőleg változik, s ugyanaz a konkrét valóság nem ismétlődik soha.”<sup>18</sup> A teremtés valami új létrehozása, amely a racionális magyarázatokkal ellentétben, független korábbi eseményektől, törvényszerűségektől, valamint ok-okozati összefüggésektől is, emiatt emancipatorikus jelleggel bír. „az értelem mindig újraalkotni akar és adottból akar újraalkotni, mindig elejti azt, ami új valamely történet minden pillanatában. Nem vállalja az előreláthatatlant. Elvet minden teremtést.”<sup>19</sup> Ebben az értelemben a teremtés lehetősége az ember emancipációs lehetősége is egyben, „szabad tevékenység.”<sup>20</sup> Ugyanakkor olyan lehetőség, amely racionális úton megismerhetetlen, és ennek magyarázatához új, a racionalitást és az elme tervszerű működését felülmúló lelki folyamatokat megismertető filozófiára van szükség. Bergson ezért a teremtés megérzésének jelentőségét hangsúlyozza. E szándék megértés és érzés fogalmát egymás mellett használva mutatja a fogalmi átmenetet.<sup>21</sup> „Mikor lényünket akarásunkba s akarásunkat abba a belső lökésbe helyezzük vissza, melynek folytatása, megértjük, érezzük, hogy a valóság örökös növés, vég nélkül folyó teremtés.”<sup>22</sup> A megértésen való túllépés elméleti szükségessége rögtön érthetővé válik, ha figyelembe vesszük Bergsonnak azon distinkcióját, amely ontológiai szempontból<sup>23</sup> megkülönbözteti a dolgokat a cselekvéstől, és ezzel

16 Ehhez ld.: Babits Mihály: Bergson filozófiája – Befejezés: Az intuiciós filozófia, *Nyugat*, 1910. 14. szám. <https://epa.oszk.hu/00000/00022/00060/01710.htm>. (Utolsó letöltés ideje: 2014. 09.10.)

17 Henri Bergson: *A teremtő fejlődés*. 28.

18 Henri Bergson: *A teremtő fejlődés*. 47.

19 Henri Bergson: *A teremtő fejlődés*. 152.

20 Henri Bergson: *A teremtő fejlődés*. 205.

21 Ez a szöveghely azért is jelentős, mert itt jelenik meg a formateremtés és anyagteremtés fogalmi különválasztása. Ennek bemutatására itt nincs mód, ugyanakkor fontosnak tartom megemlíteni, mert forma és anyag kettőssége Bergson filozófiájának fogalmi alapja.

22 Henri Bergson: *A teremtő fejlődés*. 219.

23 Bergson ontológiájához ld.: Henri Bergson: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Fogarasi Béla. Budapest, Athenaeum, 1910.

a mennyiséget a minőségtől, az oszthatót az oszthatatlantól, azaz az értelem alkotta dolgokat az akarati tényezőktől.<sup>24</sup>

A teremtés gondolatában minden homályos, ha, mint szokás szerint tesszük és mint értésünk tenni kénytelen, *dolgokra* gondolunk, melyek teremődnének és *dologra*, mely teremtene [...] értelmünk lényegében gyakorlati működés, arravaló, hogy inkább dolgokat és állapotokat képzeljen, mint változásokat és cselekményeket. De dolgok és állapotok csak elménk fölvételei az alakulásról (*devenir*). Nincsenek dolgok, csak cselekvések vannak.<sup>25</sup>

A teremtés fogalmából így a tapasztalás szabadságának fogalmához jutunk, amely az egyéniség szintjén zajló folyamat, és a szükségszerűséggel való meg nem elégedés eredménye is egyben: eszmélés.

Az így elgondolt teremtés nem misztérium: magunkban tapasztaljuk, mihelyt szabadon cselekszünk. Hogy meglevő dolgokhoz új dolgok adódhassanak, az egészen kétségtelenül képtelenség, mert a *dolog* értésünk művelte szilárdításból származik, és soha sincsenek más dolgok, mint azok, melyeket az értés megalkotott.<sup>26</sup>

Teremtés, eszmélés, szabadság – e fogalmak Bergson időfogalom-kritikájának<sup>27</sup> *központi fogalmai, amelyek segítségével a természettudományos módszer automatizmusával szemben az emberi megismerés új, kauzalitást nélkülöző lehetőségét ígéri. Ez a lehetőség az emberi szellem filozófiai emancipálódása,*<sup>28</sup> amennyiben megismerésünk felszabadul az ok-okozat összefüggéseinek fizikai szükségszerűsége alól, és teret enged az intuíciónak szabadságának. Ennek megértéséhez Bergson a fizika objektív, mérhető időfogalmával szemben bevezette az egyén számára belsőként, szubjektív módon megtapasztalható, nem mérhető és nem egységesíthető időfogalmat. Az *Idő és szabadság* a szubjektív időtapasztalat pszichológiai élményének filozófiai bemutatása. Egy új filozófiáról van

24 Kellő körütekintés nélkül könnyen a schopenhaueri filozófia világában találhatjuk magunkat, hiszen a két gondolkodó közös, egzisztencialista szellemi gyökere meghatározó. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni aényt, hogy Bergson számára az intuíciónak fogalma mindenekeelőtt filozófiai intuíciónak jelent, amely tárgyilagosságával védve van a költői önkény veszélyeitől. Az egzisztencialista filozófia nem mentes ettől az önkénnytől, ehhez elég csak Nietzsche gondolni. Bergson intuíciónak fogalma azonban azt jelenti, hogy a valósággal együtt kell változni úgy, hogy értelmünk kikerülhetetlen jellemzőjét, a fogalmiságot filozófiai intuíciónak fogalommal ragadjuk meg.

25 Henri Bergson: *A teremő fejlődés*. 227.

26 Henri Bergson: *A teremő fejlődés*. 227.

27 Köztudott, hogy az időfogalom-kritika Spencer evolucionizmusának kritikájából ered. Bergson elsősorban a természettudományos módszer tudományos mindenhatóságát utasítja el, ebből a tudománykritikai álláspontból fejti ki filozófiáját.

28 Itt semmi esetre sem a Marx-féle emancipálódás gazdasági-filozófiai fogalmára gondolok, hanem a függetlenedés egyéni élményére, amely sokkal közelebb áll lélektani vagy művészetfilozófiai meghatározásokhoz, mint bármely szociológiai-gazdasági elméletnek az emancipációnak fogalmából következő konklúziójához.

itt szó, de nem a szó rendszerszerű értelmében. Bergson elmélete nem rendszer, sokkal inkább szellemi növekedés, amelynek egyes szakaszai nem statikus állapotok egymásutániságából, hanem egy dinamikus változás tartamszerű fejlődési folyamatából állnak.<sup>29</sup> Ennek az új filozófiának megélése korántsem egyszerű szellemi feladat elé állít minket: magány és elmélkedés szükségképpen szükségesek ahhoz, hogy Bergson filozófiáját megismerjük. Ő is – hét évig tartó – magányos elmélkedés eredményeképp jutott el a szubjektív idő fogalmához,<sup>30</sup> és bár erre vonatkozó elmélete lélektani keretek között magyarázza a jelenséget, metafizikai célja van: a fogalmak intuitív ellenőrzése.

A szubjektív idő (*durée*) élménye mindenki számára adott lélektani törvényszerűség, az életre figyelés lehetősége, amelyet Bergson az emberi faj világra irányuló figyelmével azonosít, és az emberiség kollektív tulajdonságának tekint,<sup>31</sup> a szubjektív idő megélését azonban csak az egyén számára tartja lehetségesnek. A szemlélődésre hajlamos ember könnyen megtapasztalja ezt az élményt, amennyiben belső időérzékelésre, mindenekelőtt az emlékezet működésére fordítja figyelmét. Ez a cselekvés introspekció, Bergson eszméletnek nevezi, és arra szolgál, hogy meggátolja az emlékezet spontán térnyerését az ember szellemi életében. Az eszmélet állapotában emlékeink nem múltbeli események múlt-jelen-jövő időkeretébe szorult statikus történéseinek nyomai, hanem dinamikus történések alapját adják.

E dinamizmus ismeretelméleti alapja az észrevevés aktusa, amelyet Bergson kétféle emlékezésfogalommal kétféleképpen, testi és szellemi szempontból kapcsol a múlthoz. A test emlékezése tanult mozgásreakció, automatikus és ismételhető. Sokan képesek megtanulni táncolni vagy zongorázni, e tevékenységek begyakorolt mechanizmusaira a test emlékszik, és ez az emlékezés azt jelenti, hogy gyakorlás (tanulás) és tudás közt ok-okozati kapcsolat van. Aki megtanul táncolni, tud táncolni, aki nem tanul meg táncolni, nem tud táncolni.<sup>32</sup> Az élmények emléke azonban mindenki szá-

29 Úgy tűnik, a zénóni mozgásparadoxonnal állunk szemben, amennyiben a mozgást a mechanikus értelemben magyarázzuk. Bergson azonban ennek épp az ellenkezőjét teszi, amikor az élet megismerése és a filozófiai intuíció feltételeként a nem mechanikus változást határozza meg, vagy amikor az ennek szinonimájaként használt kreatív fejlődést valóság és lehetőség örök átalakulásának nevezi. A gondolat olyan kijelentésekhez vezet, mint például, ha a múltból való véleményünk változik, azzal a múlt is változik. Ennek bizonyítása most nem áll módomban, de szeretném jelezni, hogy a gondolat Bergson változásfogalmából egyenesen következik.

30 Henri Bergson: *A teremő fejlődés*. V.

31 Henri Bergson: *Idő és szabadság*. 19.

32 E kijelentés a testileg egészséges és átlagos kognitív képességek birtokában lévő emberekre érvényes, és jelen esetben mindenkit ebbe a kategóriába sorolok, akinek nincs tanulási akadályozottsága, ugyanakkor pozitív értelemben sem kiemelkedő, azaz nem tekinthető zseninek. A zseni jellemzője ugyanis éppen a tanulás nélküli – vagy nagyon kis arányú tanulóssal megszerzett – tudás. Fenti példában ettől a megkülönböztetéstől eltekintek, és mindössze a test emlékezetének mechanisztikus jellegét hangsúlyozom.

mára minden pillanatban adott, ugyanakkor megismételhetetlen és egyedi. Ezeket az emlékeket Bergson az asszociáció introspektív vizsgálatával tekinti elérhetőnek, ezért lélektanát Dienes Valéria asszociációs lélektannak nevezi, amelyben a felidézett képpel együtt úgy jön a kép hangulata, mint „a képhez tartozó múlt rezonanciája.”<sup>33</sup>

A materializmus terhétől szerencsésen megszabadult szemlélődő ember ezzel lát-szólag igen nagy veszélynek van kitéve, hiszen ez a lehetőség a valóság mellőzésére és a belső szabadság korlátatlanságára való csábítással a szélsőséges szubjektivizmus felé vezet. Valójában azonban nem ez a helyzet, mert az eszmélet anyagi és szellemi határán mozog, és a dinamikus múlt gondolatával Bergson azt jelzi, hogy múltunk olyan arányban mozog, amellyel emlékeinket a lehető legjobban tudja mutatni nekünk. Ezt a mozgást aktuális, jelenbeli élményeink váltják ki. Eszméletünk nem önkényes irányban mozog (azaz nincs kitéve a szélsőséges szubjektivizmus veszélyének), hanem kapcsolatban áll a valóság történéseivel. Nem vagyunk kiszolgáltatva a hangulati változások önkényének és múltbeli emlékeinknek, épp ellenkezőleg, múltunk igazodik ahhoz, amit a jelenben tapasztalunk. „a felidézett képpel együtt jön annak »hangulata«. Ez a hangulat azonban szorosabban vizsgálva nem egyéb, mint a »föléledt kép«-hez tartozó multnak rezonanciája, melyet nem a kép hoz magával, ő hozza a képet, mely nélküle nem kerülhet felszínre.”<sup>34</sup>

A szemlélődés így nem a pusztá képzelgés önkényes csapdájában vergődik,<sup>35</sup> hanem az életre komplex módon figyel, és ennek a figyelemnek komplexitását az adja, hogy többféle emlék felismerését biztosítja. Bergson hangsúlyozza, hogy az életre figyelés folyamatában a használható és a luxusemlékek mindenki számára egyaránt megjelennek, e kétféle emlék aránykülönbsége ugyanakkor különböző szellemi alkotokat eredményez. Az olyan luxusemlékek túlsúlya, mint a művészi ötlet, a tudományos terv vagy a filozófiai gondolatok, az impulzív emberekre jellemző, míg a cselekvő embernél a használható emlékek a meghatározók. Ez a megkülönböztetés azért különösen fontos, mert megmutatja, hogy a szemlélődés lehetősége a cselekvő ember számára is adott, valamint azt is, hogy a cselekvéshez felesleges a folyamatos eszmélet. Az a figyelem, amellyel az élet felé fordulunk, paradox természetű, mert minden olyan lehetőséget kiküszöböl, amely véglegesen ebbe az irányba vinné az embert. „Az eszmélet egyensúlyához tartozik, hogy ne legyen.”<sup>36</sup> A szubjektív idő, a tartam, ennek

33 Henri Bergson: *Idő és szabadság*. 30.

34 Henri Bergson: *Idő és szabadság*. 30.

35 Vergődésen a pszichózis állapotát értem. Anélkül, hogy ennek részleteit és az egészséges psziché fogalmának problematikáját érinteném, jelzem, hogy Bergson időfilozófiája az emberre jellemző lelki képességeket vizsgálja, és bár a filozófiai fejlődést a pszichés értelemben nem beteges, szemlélődésre hajlamos és hajlandó ember számára tartja megvalósíthatónak, ugyanakkor a patológiai tényeket is magyarázza. Ehhez ld. Henri Bergson: *Idő és szabadság*. 36.

36 Henri Bergson: *Idő és szabadság*. 37.

az eszméletnek sajátos dimenziója,<sup>37</sup> a kiterjedés nélküli idő, amelyben az ember lel-kivilágában, hangulatában, tudatállapotában intuitív módon érzékeli az életet. Ezzel a meghatározással Bergson a lelki megújulás lehetőségét adta a XX. századnak,<sup>38</sup> és a szemlélődés misztikus-vallási eseményének filozófiai-lélektani elméleti háttérét is megteremtette.

Fentiekben az emancipáció fogalmát az egyén szellemi-lelki önállósodásának fe-leltettem meg, és e jelentéstartalmat Bergson filozófiájának szabadságfogalmára vo-natkoztattam. Bizonyítandó, hogy munkám nem pusztán önkényes összehasonlításon alapul, és további kutatási lehetőségeket rejt magában az emancipáció összetett foga-lomtörténetét illetően, megjegyzem, hogy Bergson filozófiája a fogalom társadalmi jelentésrétege felől is vizsgálható.

Ugyanazt a szellemi válságot, amit az egyes emberlelkekben teremt, a kultúrákban is meg kell teremtenie s aminek egyesekben emberélet a határa, annak a közösségekben történelmi korok a keretei. És mind egyesekben, mind közösségekben ugyanazt a szellemi válságot termeli, amit maga a gondolkodó élt át clermonti magányában. Ez a válság a lét spiritu-ális alapjainak elfelejtéséből, a tudományos elméleteket gépiesen utánzó mechanisztikus világfelfogásból, az emberi szellemet a földhöz tapasztó materializmusból való végleges kigyógyulást jelenti.<sup>39</sup>

Az egyénitől a társadalmi szempont felé történő elméleti elmozdulás Bergson filo-zófiájában is megjelenik, hasonlóan az emancipációhoz, amelynek közösségi ereje az egyéni szinten történő megvalósulás mértékétől függ. Bergson teremtő szabadságfo-galma ugyanis nem korlátozódva az egyén szintjére egyén és világ folyamatos intuitív dialógusaként működik. E dialógus napjaink Bergson-recepciójában éppúgy jelen van, mint korának tudományos diskurzusaiban. Ennek oka, hogy a valóság szellemi meg-tapasztalásának Bergson által kínált elméleti lehetősége olyan metafizikai kontextust eredményez, amely nem zárja ki a társadalomtudományos kutatás lehetőségét a *továb-bi filozófiai vizsgálódásból*.

---

37 Ezért kapta az *Idő és szabadság* c. munka a „Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól” – al-címet.

38 Életművének a pszichológiára, etikai elméletekre, irodalomra, és nem utolsó sorban a filmelmé-letre tett hatását itt nem érintem.

39 Henri Bergson: *A teremtő fejlődés*. VI.

Vermes Katalin

## Játszó életöröm: a mozgásimprovizáció fenomenológiája\*

### Bevezetés

Az írás témája a játéktapasztalat, s a játék viszonylag újonnan intézményesült formája, a mozgásimprovizáció. Ezt a játékminőséget mint a par excellence játéktapasztalat kifejeződési módját szeretném értelmezni, s fenomenológiai eszközökkel leírni. Az elemzésben támaszkodni fogok Huizinga<sup>2</sup> és Winnicott<sup>3</sup> játékelméletére, valamint Caillois<sup>4</sup> játéktipológiájára.

Roger Caillois játéktipológiája számos játéktípust különböztet meg: küzdőjátékokat (*agon*), szerencsejátékokat (*alea*), szerepjátékokat (*mimikri*), illetve a szédítő helyzetekkel kísérletező játékokat (*ilinx*). A *paidia* olyan játékfajta, amely minden egyéb játéktípus forrásának tekinthető: a többinél kevésbé strukturált, még nevet sem kapott tapasztalatokkal dolgozik, a születőben lévő, lehetőségekkel teli, kísérletező érzéki tapasztalatnak nincs rögzített szabályrendszere, szimbolikus jelentése, nem teremti mesterségesen megoldandó nehézségeket, mint a kultúrateremtő *ludus*. A *paidia* a tiszta játszókedv, a szokásos jelentésadásokat és határokat átlépő, önmagával kísérletező életöröm játéka. Értelmezésem szerint a mozgásimprovizáció a *paidia* alakot öltése a kortárs kultúrában, ugyanakkor egyfajta játékos fenomenológiai redukció: maga a tiszta játéktapasztalat, amennyiben semmilyen eredményt, szerepet, technikát nem termel ki önmagán túl, de ott kíván lenni a tapasztalat és a jelentés születésénél. A mozgásimprovizáció a szabad önérzékelés, az életöröm játéka: vitális motivációink megélésének, játékba hozásának, differenciálásának lehetősége. Azt kutatja – alkalmat teremtve a megtapasztalásra –, milyen érzés megmozdulni és megpihenni, érzékelni és érzékelve lenni, hatásokat előidézni és hatásoknak kitéve lenni, érinteni és megérintődni. A mozgásimprovizációs folyamat értelmezhető úgy, mint egy mozgásos fenomenológiai redukció: felfüggeszti a mozgással és testtapasztalattal kapcsolatos kulturális mintákat, tárgyátételezéseket, hogy hozzáférjen a mozgásos és testi alkotás

\* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

2 Johan Huizinga: *Homo ludens. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására*. Fordította Máthé Klára. Szeged, Universum Kiadó, 1990.

3 Donald Winnicott: *Játssz és valóság*. Fordította dr. Bíró Sándor és Széchezy Orsolya. Budapest, Animula Kiadó, 1999.

4 Roger Caillois: *Man, Play and Games*. Translated by Meyer Barash. Chicago, University of Illinois Press, 2001.

primordiális folyamataihoz. A pszichodinamikus mozgás- és táncterápia (PMT) alapvető hatótényezője a testtudati alapokra épülő mozgásimprovizáció, a táncterápiás gyakorlatban ez a par excellence játéktapasztalat teszi lehetővé a rögzült személyes, kapcsolati és társadalmi minták átélését, megmozdítását, átdolgozását és újraírását. A PMT-csoportok résztvevői nemcsak a mozgás önismereti és terápiás lehetőségeit tapasztalhatják meg, hanem egy új típusú kulturális minta elsajátításában és alakításában is részt vesznek.<sup>5</sup> A kortárs tánc- és szomatikus technikák műhelyeiben kicsit más céllal és jelleggel, de nagyon hasonló kultúraképződési folyamat zajlik.

## A játszás Winnicottnál

A játék elméletének pszichoterápiás alapjait Donald Winnicott, a tárgykapcsolatelméletek angol iskolájának kiemelkedő alakja fektette le *Játszás és valóság* című elemzésében. Winnicott szerint minden pszichoterápiás folyamat szíve lelke a „játszás” állapota. Közös játszás, közös felfedezések nélkül a pszichoterápiás folyamat terméketlen marad, az értelmezés nem hasznosul, csak zavart okoz. Ha lehetetlen a játszás, akkor a terapeuta munkája arra irányul, hogy a páciens átvigye a játékra képtelenség állapotából a „játékra képesség állapotába”.<sup>6</sup> A terapeutának őszintén be kell vonódnia egy közös alkotói folyamatba: ha pszichoterápiát akarunk végezni, a játszásnak nem alkalmazkodónak és engedelmesnek, hanem spontánnak kell lennie, s ez egyaránt igaz a gyermek- és a felnőtt-terápiákra.<sup>7</sup>

A játszás átmeneti jelenség, amely átmeneti teret alkot: a belső valóság és a külső összhangja teremődik meg a játékban. Ebből építkezik „a gyermek lényegi szimbólumképzése, egy közvetlen fejlődési folyamat, amelyben a gyermek eljut az átmeneti jelenségektől a játszásig, a játszástól a közös játszásig, s onnan a kulturális élményig”.<sup>8</sup> Átmenetet képez a megélt, szubjektív tapasztalás és aktivitás, valamint a külső, idegen, mások által ellenőrzött vagy tárgyi valóság között. A játszó gyermeket saját motívációk hajtják, de nem pusztán belül van: belakja saját világát, kapcsolatba lép más világokkal elnyomás, erőszak nélkül, játékosan. Forrása mindig a bizalom, kicsiknél az anyába/gondozóba vetett bizalom; ennek légkörében lassan differenciálódik az anya és gyermek közötti játszóter. E bizalom a felnőtt világban is alapvető: alkotó kapcsolódásokra, kifejeződésre és munkára akkor vagyunk képesek, ha rendelkezünk hasonló

---

5 E témát részletesebben itt bontottam ki: Vermes Katalin: Terápiás és testi fordulat a fogyasztói kultúrában: a mozgás- és táncterápia kulturális horizontja. *Pszichoterápia* 3. /22. évfolyam, 2013. 159–167.

6 Donald Winnicott: *Játszás és valóság*... 38.

7 Donald Winnicott: *Játszás és valóság*... 51.

8 Donald Winnicott: *Játszás és valóság*... 38.



„átmeneti térrel”, vagyis nem vagyunk leszorítva külső nyomások által, s nem is maradunk egyedül szubjektív világunkban. A játék kreatív viszonyulásában az egyén úgy érzi, érdemes élnie az életét. Ez az énkapcsolt állapot, az egészség állapota szemben a pusztán „engedelmes” létállapottal.<sup>9</sup> A valódi szelférzések – *szemben a hamis szelférzetekkel* – egy olyan szimbolizációs folyamatban képződnek, amely tartalmazza a játékoság elemét.

A játék nem csak a pszichoterápiás munka kulcsa, Winnicott a kultúráképződés folyamatában is kiemelt jelentőséget tulajdonít a játék átmeneti jelenségeinek.<sup>10</sup> Jó esetben a belső jelentésadások, megélések összekapcsolódnak a kulturális valóság elsajátításával, s táplálják azt életkedvvel, libidóval. A kultúra megteremti a játszás áthagyományozható alakzatait, intézményrendszereit, amelyek viszonylag stabil, de fejlődő keretet adnak ahhoz, hogy leghőbb vágyainkat, eszményeinket egy biztonságos, alkotói térben mozgásba hozzuk. „A kulturális élmény kifejezést az átmeneti jelenségek koncepciójának és a játéknak a kiterjesztéseként használom, anélkül, hogy biztos lennék abban, tudnám-e definiálni a kultúra szót. [...] [A kultúra] az emberiség közös gyűjtőmedencéje, amelyhez egyének és népcsoportok egyaránt hozzátehetnek, és amelyből mindannyian merítünk, *ha van hová tennünk, amit találunk*.”<sup>11</sup> A pszichoanalízis maga is játék, mint a játszás magasan specializált formája fejlődött ki az önmagunkkal és másokkal kommunikálás szolgálatában.

## **A játéktapasztalat kultúraelméleti meghatározása Huizinga játékelméletében**

Winnicott gondolatvilága jól illeszkedik a XX. századi kultúraelmélet nagy játékelméleti hagyományaihoz: Huizinga (1938/1990) és Caillois (1958/2001) játékelméleteihez, bár e szerzőkre a *Játszás és valóság*ban egyáltalán nem hivatkozik. Huizinga játékelmélete szerint „az emberi kultúra a játékban, játékként kezdődik és bontakozik ki”.<sup>12</sup> Egy kultúra lényegét a játékaik fejezik ki legjobban, és lehetőségeit játékaik formálják tovább. Az ember játékban, játszva születik, s az állatok, amennyiben játszanak, társzubsjektumok. Azonban a játék megélt lényege az ő esetükben sem pusztán az életben maradás, vagy fajfenntartás, ösztönkiélés: a játék öröme és kísérletezése a szabadság és önreflexió forrásvidéke. A játék lényege szerint örömteli: a természeti és társadalmi kényszerekkel szemben az életöröm szabad lehetőségeit artikulálja. Egy kultúra játékaiknak nagyon is köze van a kulturális jó vagy rossz közérzethez, annak ke-

---

9 Donald Winnicott: *Játszás és valóság*... 65.

10 Donald Winnicott: *Játszás és valóság*... 107.

11 Donald Winnicott: *Játszás és valóság*... 99.

12 Johan Huizinga: *Homo ludens*... 7.



zeléséhez: egy kultúra játékosan, szabad lehetőségeit aktivizálva tud csak megújulni. Huizinga formális meghatározása szerint „a játék szabad aktivitás”, amely tudatosan kívül helyezkedik a „hétköznapi” életen, nem komoly, ugyanakkor a játszóit intenzíven és alapvetően abszorbaló tevékenység. Olyan aktivitás, amelyhez nem kötődik materiális érdek, nem lehet profitot szerezni általa. Saját időbeli és térbeli kategóriái között bontakozik ki fix szabályok szerint és rendezett módon. Míg a kényszerek és a munka, a tudomány világa instrumentalizál, tárgyasít, a játék lényege szerint humanizál – emberibbé tesz. A játék autotelikus, öncélú tevékenység: a játszó közösség egy kiemelt, elkülönült térben és időben újjáteremti saját lehetőségeit, új személyközi szabályozási mintákat alkot, s azzal játszik, hogy hogyan jó, hogyan érdemes létezni.

## Caillois játéktipológiája

Roger Caillois 1958-ban megjelent kultúraelméleti munkájában kritikusan továbbgondolta és differenciálta Huizinga játékelméletét, megkülönböztetve a játék fő típusait. Különválasztotta az *agón*, az *alea*, a *mimikri*, továbbá az *ilinx* játéktípusait, valamint a *paidia* és a *ludus* elemét a játékokban. Értelmezése szerint minden játéktípus egy-egy alapvető, erős emberi késztetést vagy erős egzisztenciális témát kanalizál, s erre az alapvető emberi vágyra vagy ösztönre építve teremt egy elkülönült, bizonyos tekintetben ideális „mintha” világot, különleges élményvilágot. Caillois játéktipológiája Huizingához vagy Winnicotthoz képest is differenciáltabb képet ad a játékokban végbemenő szimbolikus institucionalizálási folyamatokról, így segít megérteni, hogy egyes játéktípusok hogyan, milyen utakon válhatnak kultúrateremtő erővé, illetve pszichoterápiás médiummá. Először is megkülönbözteti a játék institucionalizált és institucionalizálódást, szimbolizációt megelőző formáit.<sup>13</sup> Az intézményesült, szimbolikus játékok többnyire valamely ügyesség megszerzésére (*ludus*), versengésre (*agon*, *alea*), szerepjátékra (*mimikri*), vagy szándékos szédülésre (*ilinx*) törekednek, a szimbolizációt megelőző játék szorosabban kötődik a szabadsághoz és kísérletezéshez.

A játékoknak két típusa az (*agón* és az *alea*) versengő játék, az összes többi nem a versengésről szól. Az *agón* a játékok azon csoportja, amelyet a teljesítmény és a versengés jellemez; a kiválóságok igazságos versenyeztetésében leli örömét. Mesterségesen teremt egyenlő esélyeket a képességek igazságos összemérése érdekében. Ide tartoznak a sportok különféle típusai a futballtól az atlétikáig, vagy az olyan szellemi játékok, mint a sakk vagy a go. A társadalomban szinte lehetetlen elérni, hogy a legkiválóbbak kerüljenek fölénybe, hisz nagyon vegyes, nehezen összehasonlítható, nehezen szabályozható helyzetekben versengünk. Az *agón* tiszta formája létrehoz egy kiemelt teret, egy ideális világot, ahol az összemérés egyetlen, vagy kevés kiválasztott

13 Roger Caillois: *Man, Play and Games...* 27–35.

képesség szintjén zajlik, például sebesség, állóképesség, memória, leleményesség. Ez biztosítja az igazságos mérhetőséget. A játék célja a valódi közösségi elismerés kivívása valódi teljesítménnyel, vagyis a teljesítmény szerint való igazságosság.

A versenyjátékok második nagy típusa az *alea*, szó szerint kockajáték, abban leli örömét, hogy rábízza magát a szerencsére. Míg az agonikus versenyben a legjobban teljesítők győznek, a szerencsejátéknak semmi köze nincs a kiválósághoz, sőt: mindenki egyformán esélyes, függetlenül képességeitől. A sors előtt egyformán kiszolgáltatottak vagyunk, s ennyiben egyenlők. Az *alea* tehát egy másik típusú egyenlőségeszme megvalósulása, egy másik ideális világ: átmenetileg lerombolja embernek ember fölötti személyes vagy társadalmi fölényét. Nem a másik ember győz le, vagy emel fel, hanem a végzet, a sors. Mind az *agón*, mind az *alea* idealizált versenyhelyzetet teremt a normál élet zűrzavarával szemben. Mindkettő az igazságosabb közösségi szabályozás, a *fair play* egy-egy kiemelt minőségével kísérletezik.

A játékban egy jobb, örömtelibb, szabadabb másik világot teremtünk magunknak megszabadulva a hétköznapi életünk zűrzavarától. De nem csak más szabályok szerint játszhatunk, hanem egyenesen belebújhatunk mások bőrébe, szerepébe, világába is. Ez a *mimikri*, a látszatkeltés, a szimuláció játéka a papás-mamástól a színházig, amelyben ki lehet próbálni: milyen lehet férfinak, nőnek, öregnek, fiatalnak, feketének, fehérnek, kutyának, macskának – másnak lenni; s hogy hol a mi helyünk ebben a karneválban. A mimikri szándékolt, szabad illúzióvilág, amelyben kipróbálható a másikkal való elemi azonosulás és együttérzés, s ahol önmagamra, mint „másikra” pillanthatok rá, újraalkothatom saját szerepeimet – ezzel a játékminőséggel dolgozik a pszichodráma.

Az *ilinx* kategóriába olyan játékok tartoznak, amelyek szándékosan keresik a szédülést, hányingert, vesztibiláris ingerlést, valami olyanfajta sokkot, amely nyersen lerombolja a normál valóságélményt – legalábbis átmenetileg. A rendkívüliség, hirtelen pánik érzetét kelti biztonságos körülmények között: hinta, kerengő dervisek, walzer, vídámpark. A gyerekek természetes ingerigénye – csakúgy, mint az extrém sportok világa – preferálja a ringatás, a rázás, felfordítás, sebesség, hirtelen megállás, rándítás, repülés, zuhanás élményeit. A modern ipari társadalmak túlszabályozott világában mind nagyobb a jelentősége ennek a játékfajtának. Az átmeneti kontrollvesztés érzete ellensúlyozza kissé a hétköznapi túlzott kontrollját: ha szabályozott, biztonságos körülmények között élünk át pánikszerű élményeket, megszabadulunk attól a mélyebb pániktól, amely a modern kultúra látszólagos szabályozottsága mögött tombol. A vesztibiláris ingerekkel való játék terápiás alkalmazási lehetőségeit a szenzoros integrációs terápia dolgozta ki.<sup>14</sup>

A fentebb leírt négy játéktípus mellett Caillois felvázolja a játéktapasztalat két további lényegi dimenzióját: minden előbb leírt és *minden további lehetséges játékfaj-*

14 Szvatkó Anna (szerk.): *Billenések*. Tanulmányok a dinamikus szenzoros integrációs terápia köréből. Budapest, Oriold és Társai Kft, 2016.

ta elhelyezhető egy tengelyen a *paidia* és a *ludus* szélsőséges pólusai között.<sup>15</sup> Míg a *paidia* pólus spontaneitást, közvetlen játszókedvet jelent, a *ludus* a játék azon típusa, amely szándékosan keresi a minél cifrább nehézséget, agyafúrtan kifundált technikai problémákat, hogy megküzdhesen vele, ilyen például a puzzle, a jójó, a keresztrejtvény. A tengely egyik pólusán vidám felfordulás és spontaneitás, a másik oldalon az intézményesített – institucionalizált – játék áll, amelytől már elválaszthatatlanok a szabályok, technikák, fortélyok, a mesterségesen létrehozott nehézségek. Ez a szimbolikus institucionalizálás teszi a játékot rögzíthető kulturális mintává, alapját képezve a kulturális fejlődésének.

## A *paidia* mint a játék eredete

A játék mint *paidia* eredendően szabad, improvizatív, féktelen, turbulens örömkiváltás, szabadság, túláradás, spontán tapasztalatszerzés és impulzív önkifejezés. Ez az elem minden játéktípusban jelen van: addig játék a játék, amíg szabad benne bolondozni, kísérletezni, provokálni, amíg működik a spontaneitás, átélhetőség és változatosság eleme. Az élvezettel ríkoltozó vagy csörgőjét rázó csecsemő, az ugrándozó kisgyerek, a gombolyaggal játszó macska, az örömeiben hangoskodó kamasz mind hasonló impulzusokat követ: gondtalanság, lazítás, vidámság, belefeledkezés az élet kiemelt pillanataiba: a „Kairosz pillanatokba”, sterni szóhasználatával.<sup>16</sup> A *paidia* még reflexió, szabályok és határok előtti jelenlét: a játéktér – játékidő spontán születése. Ez az a játszókédv, amit minden játékkultúra csatornáz, beszabályoz. Valószínűleg ez a szubjektivitás legkorábbi élményei között van; hiszen a szubjektivitás születése nem a szimbolizáció folyamatával indul, hanem a testérzetekkel való kísérletezéssel, játékkal. Játék közben nem csak létezem, de szabadon létezem, örülök a létemnek, lehetőségekkel telítődöm, viszonyulok magamhoz, másokhoz, s a lehetőségekkel játszva variálok. Lévinas szerint az öröm első megjelenésével bukkan elő az öntapasztalás: az öröm az én első megremegése, elkülönülése, függetlenedése az elemektől, amelyekből táplálkozik. „A szubjektivitás eredetét az élvezet függetlenségében és szuverenitásában nyeri el.”<sup>17</sup>

A *paidia* változatos testi, mozgásos modalitásokban bukkan fel: mindent meg akar tapasztalni, ki akar próbálni, de semmit sem akar tartósan fixálni, magához kötni, birtokolni. Elfojtásokkal nem terhelt narcisztikus libidó, amely az egész tes-

15 Roger Caillois: *Man, Play and Games...* 27–35.

16 Daniel N. Stern: *A jelen pillanat. Mikroanalízis a pszichoterápiában*. Fordította Büti Etelka. Budapest, Animula Kiadó, 2010. 206.

17 Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Fordította Tarnay László. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1999. 89.

tet mozgósítani képes.<sup>18</sup> A kulturálisan rögzült jelentésekkel szemben zavart, felfordulás kelt, mert destruálja a tárgyi világ és az intézményesített kapcsolatok, tabuk világát, felold minden instrumentális rögzítést.<sup>19</sup> Első megnyilvánulásai elementárisan hozzánk tartoznak, elemi identitásképzésként, ezért nincs is nevük a kultúrában: nem tartoznak semmilyen rendhez, megkülönböztető szimbolikához, nincs tisztán differenciált életük, amely mentén rögzíteni, jelölni lehetne őket, mint autonóm tevékenységeket. A bukfenctől a firkálásig, az összevetéstől a spontán zenebonáig számos illusztrációját találjuk, s ezen példák közös jellegzetessége, hogy mozgásban, színekben, spontán érzetekben, hangokban telítettek. A *paidia* a boldog bőség állapotaiban bukkan fel, olyankor virágzik, amikor nem kell ráfeszülni a létért való küzdelemre, technikák végtelen élesítésére, a versengésre másokkal, amikor nem kell szerepet játszani.

## A paidiát becsatornázó instrumentális racionalitás

Caillois azt írja, hogy a nyugati kultúrtörténetben a *paidiát* – a játék primér tapasztalatát – erőteljesen megfegyelmezi, csatornázza és gazdagítja a *ludus*. Képességeket, ügyességeket hoz létre, középpontba állítja az instrumentális innovációt, a technikát, az ismételhetőséget. A játékot erősen hozzáköti a szimbolikus, instrumentális rögzítettségekhez: teljesítményekhez, versengésekhez, szerepjátékokhoz.

*Azonban Caillloisnak az a véleménye, hogy a ludus irányában való mozgás nem az egyetlen lehetséges kulturális metamorfózis a paidiának! A klasszikus kínai civilizáció e tekintetben másféle sorsot formált magának.<sup>20</sup> Kultúráképződési folyamatában kevésbé érdeklődött a szándékos innovációk, újító technikák iránt; a vállalkozó szellemet, a technikai innovációt, a versengést nem tartotta igazi kreatív késztetésnek. A kínai Wan fogalom által megjelölt játéktípus esetében a játékra jellemző szabad mozgás kanalizálása nem orientálódik semmilyen fejlődési folyamatra, nem akar versenyezni, nem hordoz kalkulációt, nem győz le nehézségeket. Olyan kontemplatív cselekvéseket jelöl, amelyek során a szellem szabad marad: nemtörődöm meditáció, külső szándékokkal nem terhelt spontán mozgás, elengedett beleereshedés: a létezés szimbolikus institúciókon felülemelkedő, de felnőtt tapasztalata.*

18 Freudi szóhasználatlál élve öröme, elsődleges, narcisztikus libidó, amely eredetileg az egész testből, mint erotikus zónából táplálkozik, s forrása, hajtóereje lesz a kultúrát alakító szublimációs folyamatoknak. Az öröme (paidia) zavart keltő, turbulens testi késztetései ugyanakkor hamar válnak elfojtás áldozatává, a kulturális rosszközérzetet hozva létre. (Sigmund Freud: *A pszichoanalízis foglalatata*. Fordította V. Binét Ágnes. In: Freud: *Esszék*. Budapest, Gondolat, 1992. 407–475.)

19 Roger Caillois: *Man, Play and Games...* 29.

20 Roger Caillois: *Man, Play and Games...* 33

*Ez a játékfajta nem eltünteti a szimbolikus jelentésadásokat, csak rövid időre felfüggeszti őket, hogy aztán kicsit másképpen, új forrásokból merítve, érettebb módon működjenek tovább.* Caillois szerint a kultúrák sorsa kiolvasható a rájuk jellemző játékok természetéből. A *ludus* előnyben részesítése hozzájárult civilizációnk útjának meghatározásához. A játéskedv szabad energiájának az invenciók vagy a kontempláció felé való kanalizálódása egy implicit, de alapvető civilizációs választást manifesztál.

## **A paidia újfajta csatornázása a posztmodern táncban és a táncterápiában**

Azt szeretném állítani, hogy létezik a XX–XXI. századi nyugati kultúrában is olyan játékkforma, ami a *paidia* Caillois által leírt forrásait csatornázza, nem a *ludus* irányában, de talán nem is egészen a keleti kontemplatív irányban: ez pedig a *mozgásimprovizáció viszonylag fiatal, posztmodern kultúrája*.

Mint ismeretes, a tánc már a húszas évektől nagy újítások terepe volt. A hetvenes évektől végbemenő újabb, posztmodernnek nevezett fordulat azonban valami újat hozott a táncművészetben Isadora Duncan és a modern tánc világához képest. Az improvizatív tánc fő inspirációja innentől nem az érzelmi önkifejezés, nem rejtett szimbolikus tartalmak megjelenítése, kinetikus reprezentációja, hanem a primordiális testi tapasztalat kinyitása, az észlelés felszabadítása, összehangolódás, valódi figyelem és jelenlét. A posztmodern tánc kiáltványa – az Yvonne Rainer által írt 'No Manifesto'<sup>21</sup> – visszautasít minden technikai kötöttséget, látványosságyszerűséget, szándékos borzongatást, bűbájosságot és csábítást, minden – a modern táncban még megmutatkozó – szimbolizmust és hatásvadászatot. Maga a testtudatos mozgás, maga az észlelés ezek nélkül a kívülről beiktatott szcenáriók nélkül is olyan telítettséggel rendelkezik, ami bőven elég a játékhoz és alkotáshoz. A táncoló egyén vagy csoport közvetett és direkt jelentésadások nélkül képes újradefiniálni magát mozgásban.<sup>22</sup> Az improvizációs folyamatban segítenek a műhelyvezetők, a mozgás- és táncterapeuták instrukciói, amelyek – mindig a jelenlévők állapotához, a csoport viszonyaihoz igazítva – fókuszokat adnak a testtudati és alkotó állapot kiépüléséhez.<sup>23</sup>

---

21 Yvonne Rainer's 'No Manifesto' (1965): <http://manifestos.mombartz.com/yvonne-rainer-no-manifesto/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

22 A mozgásimprovizációs táncműfajok közül a hetvenes évek óta legelterjedtebb a kontakt improvizáció, ahol a táncosok közösen fedezik fel a mozgás lehetőségeit általában érintkezve, s kisebb nagyobb mértékben megtartva egymás súlyát. Figyelmük egyre érzékenyebben irányul saját testükre és az érintkezési pontokra, a súly áramlásának a hétköznapi életben nem érzékelt tapasztaltára.

23 Merényi Márta: Az instrukciók születése a pszichodinamikus mozgás- és táncterápiában. *Pszichoterápia*. 2010. 19/2. 84–93.

A táncterápiák különböző iskolái az 1960-as években indultak fejlődésnek, változatosan kapcsolódva a tánc modern, illetve posztmodern kultúráihoz. A magyar pszichodinamikus mozgás- és táncterápiás módszer, amely az 1980-as években jött létre Magyarországon<sup>24</sup>, a testtudati figyelemmel és a csoportdinamika testtudati reflexiójával dolgozik, a posztmodern tánc eszköztárából merítve: terápiás médiuma tehát a testtudati fókuszokon nyugvó mozgásimprovizáció.<sup>25</sup>

A XX. század utolsó harmadában a kortárstánc-műhelyek és táncterápiás csoportok világában létrejött egy új kulturális minőség, a játék új formája, a *paidia* új típusú posztmodern csatornázása. Ez a kultúra – habár korai tapasztalatokat képes újraírni – nem gyerekes; sokkal inkább egy nagyon felnőtt, reflektív viszony elementáris emberi érzetekhez, tapasztalatokhoz. Olyan viszony a testi tapasztaláshoz, amely felfüggeszti a durvábban működő személyes, ösztönös, vagy kulturális jelentésadásokat, létrehozva egy fenomenológiai nyitottságot. Célja nem valami gyermeki vagy állati állapotba való regresszió, hanem a testérzetekbe íródott személyes és személyközi jelentések megtapasztalása, artikulálása, újraalkotása. Winnicott írja a *Játszás és valóság*ban, hogy a játszás mindig érinti a testet – de nem mint pusztá testi működést, hanem mint testélményt. A játszás élményei nem orgiasztikus típusú élmények, nem csúcspont jellegű tárgykapcsolathoz tartoznak, mégis erős motivációt hordoznak, mert egyfajta egokapcsoltság jellemzi őket.<sup>26</sup>

A mozgásimprovizáció nem komoly, csak játék, de az életöröm játéka, libidóval telített aktivitás, a vágy differenciálódása, dialektikája.<sup>27</sup> Örömteli, mert az implicit horizonton összeálló testi-mozgásos tapasztalatok és kapcsolódások megélését, énkapcsoltságát teremti meg. Érintéssel, testi hangolódással dolgozik, de ez nem jelent szexuális kiélést. Mint ahogy a nyílt agresszió kiélése ellehetetleníti az agonikus játékokat, az agresszív vagy szexuális rövidzárlat felszámolná az átmeneti teret vagy „mintha” teret, ami a mozgásimprovizáció lényegi sajátja.

A mozgásimprovizáció kultúrája újfajta, személyes és átélt, a dualisztikus hasításokat meghaladó kulturális viszonyulás a testtapasztalathoz. Nem instrumentalizálja a testet, nem teljesít vagy verseng a testtel, mint a sport. De nem is az agonikus testhasználat ellentéte: nem pusztá kiélés, nem wellness. A testiséget nem pusztán uralni, kontrollálni akarja, s nem is csak fantáziálni róla, mint tiltott/vágyott dologról, hanem megtapasztalni sokrétűségét. A mozgásimprovizációs játék nem mimikri, vagyis nem akar szerepek, figurák eljátszásával kifejezni valami rejtett lényegét, nem törekszik

24 Merényi Márta: Mozgás- és táncterápia. *Pszichoterápia*. 2004. 13/1. 4–15.

25 Incze Adrienne: A testtudati munka, mint a testi kreativitás mozgósítója. *Pszichodráma Újság*, 2008. tavasz. Különszám a mozgás és táncterápiáról. 40–47.

26 Donald Winnicott: *Játszás és valóság*... 51, 101.

27 Toronyai Gábor: Szeretet-szövevény. *Thalassa*. 2010. 21/3. 51–88.



szimbolikus önkifejezésre, mint a modern tánc! Sőt: kifejezetten az előre rögzített szerepminták, elvárások mozgásos-játékos dekonstrukciójával dolgozik. Nem keres fatalisztikus önátadást, mint az *alea*, sem bódító határelményeket, mint az *ilinx*, bár kétségtelenül jelen van benne a módosult testélmények tapasztalata; sokkal inkább aktív tapasztaló és alkotó folyamatokat generál.

A mozgásimprovizáció minden kötetlensége ellenére – mint minden kulturálisan artikulált játéktípus – rendelkezik inherens logikával, a hétköznapi élettől megkülönböztető szabályrendszerrel. Ha körvonalazni szeretnénk e szabályrendszert, azt kellene mondanunk, *ez a játékforma egy fenomenológiai nyitottságot épít fel a maga sajátos eszközeivel a gyakorlatban, egy redukciós praxist dolgoz ki érzékelésben és mozgásban.*

A mozgásimprovizáció átmeneti idejére konkrét, testtudati fókuszok mentén zárójelbe tesszük a testtel kapcsolatos előzetes értelemrögzüléseket, s ebben a redukciós folyamatban megnyitjuk a testi érzések, késztetések, összjátékok implicit módon működő tapasztalatát, a kísérletezés és alkotás új formáinak átmeneti terét.

A mozgásimprovizációs folyamat átmenetileg felfüggeszti a mozgáshoz kapcsolódó külső gyakorlati célszerűségeket; az észlelés tárgyaihoz kapcsolódó hétköznapi jelentéstételezéseket; a szimbolikus értelemadás, elővételezés, értelmezés spontán késztetéseinek túlsúlyát. Zárójelbe teszi a test versenyképes külső képével kapcsolatos elvárásokat; a külsőséges mozgásteljesítményével kapcsolatos kulturális ideálokat; a direkt, agresszív és szexuális ösztönkésztetések kiélését. Felfüggeszti azokat a nemi szerepmintákat és genderelvárásokat, amelyek meghatározzák a klasszikus táncok és a hétköznapi társadalmi viszonyok kultúráját; az életkorhoz, társadalmi csoporthoz kötődő szimbolikus rögzítettségeket; a testi normalitáshoz, egészséghez kapcsolódó nyomasztó elvárásokat. Mozsásimprovizációt nagyon sokféle, akár sérült vagy idős testtel is lehet jó minőségben játszani.

A mozgásimprovizációs redukció nem szakítja el ezeket a mindennapokban oly gúzsba kötő szálakat, de meglazítja őket, lehetőséget adva a láthatatlanul, implicit módon működő késztetések, érzetek megtapasztalására. A mások számára hozzáférhető és ellenőrizhető külsőséges testrepresentációk helyett a megélt testi önérzékelést hozza játékba. Az átmeneti és jóindulatú regresszió távlati célja a személyes és kulturális emancipáció és progresszió.

A regresszió – a pszichoanalitikus Bálint Mihály fogalmaival élve – visszatérés a psziché korai, amorf, primitív, az öntudat rögzülését megelőző állapotába; s e visszatérés lehet jóindulatú vagy rosszindulatú is. A jóindulatú regresszió esetén a lélek korai állapotaiba való lesüllyedés a belső változás és a jelentések újraépülésének szolgálatában áll, a regressziós folyamatban megjelenő primitív igények, követelések átmenetiek és nem túl erősek. A rosszindulatú regresszió a pusztá vágykiélésre irányul,

s valódi újrakezdés helyett a primitív követelések és szükségletek végtelen spirálja jellemzi, s könnyen fordul öncélú destrukcióba.<sup>28</sup> A mozgásimprovizációs folyamatban megjelenő regresszió többnyire jóindulatú: kísérletezik a testi, mozgásos személyközi tér minőségeivel, a kapcsolódások új mintázataival, ritmusaival, térbeliségével, szabályozási lehetőségeivel, s ezáltal testi mentalizációs folyamatokat generál.<sup>29</sup> Miközben kapcsolatba hoz vitális, alkotó forrásainkkal, ki tud emelni minket a sérült önérzékelést védelmező merev értelemtételezések, beazonosítások, követelések, idealizáló és devalváló jelentésadások állapotából.

A mozgásimprovizációban zajló regresszió – hasonlóan a fenomenológiai redukcióhoz – térben és időben tudatosan körülhatárolt alkotó folyamat, melynek során – zárójelbe téve szokásos léttételezéseinket – olyan friss jelentések képződését tesszük lehetővé, amelyek újrendezhetik a „valóság”, „önmagunk” és a „másik” rögzített mintáit.

Judith Butler szerint a test anyagiséga maga is performatív jellegű, személyközi folyamatokban, hatalmi játékokban materializálódik.<sup>30</sup> A testtudati gyakorlás és a csoportdinamika mozgásos átdolgozása új módon mozditja meg a csoportokban megnyilvánuló hatalmi performance-t: játékba hozza a testek rögzítettnek, objektívnek tűnő materiális viszonyrendszereit: a tét éppen ennek a tapasztalatnak az újrakonstituálása! Ezáltal megtapasztalhatóbbá, reflektálhatóbbá válnak az interszubjektív valóságképzés komplex folyamatai, s felszabadul a személyközi játszmákban, kulturális értelemrögzülésekben foglyul esett életkedv.

---

28 Bálint Mihály: *Östörés. A regresszió terápiás vonatkozásai*. Budapest, Akadémia Kiadó, 1994, 110–145.

29 Merényi Márta: *Az instrukciók születése...* 84–93.

30 Judith Butler: *Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól*. Fordította Barát Erzsébet és Sándor Bea. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2005. 39–64.





# **Felszabadított tudás**



## Horváth Eszter

# Emancipáció, avagy az ész többlete

„Addig jár az ész a szövegre, amíg össze nem áll.”  
(Esterházy Péter)

Kant *Mi a felvilágosodás?* című esszéje közel kétszázötven éve alapjául szolgál mindannak, amit a történeti háttér mellőzésével, általánosan emancipációnak nevezünk: emancipáció az, ami a felvilágosodás szellemében felszabadítja a gondolkodásunkat – emlékszünk a passzusra:

felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. A kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmi fogyatékosságban, hanem abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. – *Sapere aude!*<sup>1</sup>

Merjünk gondolkodni... És mertünk, természetesen. A felvilágosodás kiteljesedésével azonban, közel kétszáz évvel Kant korszakalkotó esszéje után, új korszak kezdődött. A változást Jacques Derrida *Grammatológia* című könyve jelezte – és ebben a könyvben, legnagyobb meglepetésemre, a következőt olvastam:

a gondolkodás, maga a szó, itt és most, számunkra, nem több üres szónál: a szöveg üres tere, szükségképpen bizonytalan jelzés a *différance* eljövendő kora felé. Bizonyos értelemben a „gondolat” nem jelent semmit. [...] A rendszer játékában éppen a gondolat az, aminek soha nincs súlya. Most már tudjuk, hogy a gondolkodás az, amit még nem kezdtünk el: ha tekintetbe vesszük az írás kiterjedését, az episztémében csak utat nyit magának. Grammatológiaként a gondolat továbbra is a jelenlét foglya maradna.<sup>2</sup>

A passzus a kötet első, a *grammé* feltételezett *logoszát* célzó esszéjét zárja. A grammatológjáról itt már tudjuk, hogy *logoszként* egy lezárt, illetve önmagában is zárt, múlt idejű rendszer volna. Derrida ezért lemond minden „tudományos igényű” gram-

1 Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* Fordította Vidrányi Katalin. In: I. Kant: *Vallás a pusztai ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1974. 80.

2 Jacques Derrida : *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967. 142. A saját fordításomban közlöm a szöveghelyet, mely eredetiben így hangzik : „... pensée est ici pour nous un nom parfaitement neutre, un blanc textuel, l’index nécessairement indéterminé d’une époque à venir de la différence. D’une certaine manière, «la pensée» ne veut rien dire. [...] Cette pensée ne pèse rien. Elle est, dans le jeu du système, cela même qui jamais ne pèse rien. Penser, c’est ce que nous savons déjà n’avoir pas encore commencé à faire”. Jacques Derrida : *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967. 142. Vö.: Jacques Derrida: *Grammatológia*. Fordította Marsó Paula. Budapest, Typotex, 2014. 113.

matológiáról – és a grammé játékanak engedve tovább ír egy kicsit, az írást mintegy akarata ellenére művelő, ámde grafomán Rousseau vívódásáról és eme vívódás íródásáról.

Derrida dekonstrukciós írásfolyama ebben a játékos rendszertelenségben indul be, a rendszerek külső és belső játéktérében – követi a súlytalan, tulajdonképp „lényegtelen” gondolatot a rendszer hézagaiban, ott, ahol annak működése nem tökéletes, ahol nem pontos, kihagy, kotyog („játéka van”, mondta műszaki beállítottságú édesapám). Mert a gondolat ott mozgolódik a rendszer réseiben, az ész rendezetlen játékában – felügyelet nélkül, szabadon, öntudatlanul, spontán... gyermeki ártatlansággal.

A magunk teremtette kiskorúság, tudjuk, nem pusztán a gyermekkor sajátja: a szabadságunk (szabad gondolkodásunk) keretei, határai, a keretrendszernek való alávetettség határozza meg. Nagykorúnak az minősül, aki ezeket megismeri, ezek ismeretében bölcsen éli az életét. De kis- és nagykorú egyaránt korlátozott, korlátai páncélszerűen (esetenként börtönszerűen) védik őt az ismeretlentől – és nem tekinthető emancipáltnak az, akit az ismeretlentől való félelme rabságba taszít. Kant megnyitja a börtönkapukat, a gondolkodás zárt rendszerei érvényüket veszítik.

A kanti kérdésfelvetés ugyanis kimozdítja az öntudatot stabilnak hitt helyzetéből: gondolkodásunk keretei nem „valóságok” (magunk teremtettük őket), nem örökérvényűek (hiszen időben változó struktúrák szerint gondolkodunk) – önvédő fikciók csupán, de ekként roppant hatékonyak: valóságteremtők.

\*

Emancipált elvben az, aki nem szorul „gyámra”, senki gyámolítására: autonóm, vagyis tulajdon határait önállóan „meghatározni” képes, illetve képességeivel és lehetőségeivel felelősen élni tud. Páncélba szükség esetén bújik, a börtönt lehetőleg kerüli. Tetteiért, életviteléért felelős individuumként szabadon él és mozog. Szabadsága, persze, nem korlátlan, de nem is „korlátolt”, immár az, aki tulajdon korlátai ismeretében elmozdítja azokat.

Korunk emancipált hőse roppant fiatal, mégsem „kiskorú”. Michel Serres állította elének példaképnek: Hüvelyk Pannának keresztelte, mert hüvelykujja mozgási sebessége különbözteti meg az átlag halandótól: Hüvelyk Panna folyton a telefonja („mobilja”) képernyőjét böködi. Ő az internetkultúra címzettje, fogyasztója, de legfőképpen aktív szereplője – és ebben Serres nem az apokalipszist látja, hanem az ideológiamentes, szabad gondolkodás ígértét.

Michel Serres alakja különös fontos nekünk, mert nemcsak elvben, de tetteleg is, Hüvelyk Panna üzenetén túlmenően is, tulajdon munkásságában, annak konkrét eszköztárával szakít az emancipáció lineáris rendszermodelljével, miközben episztemo-

lógusként kulcsfontosságú számára az emancipáció maga. Szakít tehát a modellel, ami valahonnan valahová tartó, kiteljesedő, kumulatív tudást, ismerethalmazt, és ezáltal kiteljesedést feltételez – ilyen az analitikus gondolkodás fastruktúrája, a genealógiai modell linearitása, a családfák modellje. Serres megbontja a diszkurzív teret. Ezzel szemben egy olyan modellt állít fel, melyben különböző korok és helyek tudásformái és ismeretanyaga formális koordinálás nélkül kommunikálnak egymással – leglátványosabb példája a Lucretius *De rerum natura* című epikureus tankölteménye és a kortárs fizika vívmányai között felfedezett asszociatív kapcsolat.<sup>3</sup>

Serres maga is e modell szerint működik, „enciklopédiája”, a Hermészkvintológia, ennek szellemében született: tudományos-bölcseleti-művészeti sztorikat vonultat fel egyfajta asszociációs hálóban. „Enciklopédiának” szánja, de ez az öt kötet az enciklopédiaforma és -fogalom megújítása, szakítás az enciklopédia teljesséigényével, zártságával. A tudás *terra ferma*-ja helyett alakváltoztató szigettenger képét mutatja: ezért is nevezi el az ötödik kötetet „északnyugati átjárónak”. Az északnyugati átjáró néven ismert terület keszekusza szigetelabirintus Kanada északi partjainál, ami összeköti a két óceánt (Serres átértelmezésében az egzakt és bölcseleti tudományokat). A labirintus átjárható, de a kivezető út mindig bizonytalan: a Jeges-tengeren vagyunk, nemcsak a szigetvilág labirintusszerűsége nehezíti a tájékozódást, hanem a jég munkája is, hiszen évről évre átírja a hely geográfiáját. Serres példázatában az egzakt és bölcseleti tudományok között hasonló az átjárás: szabad az út, de kalandos, veszélyes, kiismerhetetlen, minden út egyszeri, megismételhetetlen, hiszen az aktuális körülmények mindig újraírják a lehetőségeket – a két nagy tudományterület között, a „senki földjén”, mítoszok, közhiedelmek, anekdoták, mesék, képek és képzetek minden tér- vagy időbeli rend nélküli labirintusában a ráció néha új utat talál.<sup>4</sup>

Hüvelyk Panna is ehhez hasonló labirintusban él: ő a világhálóba gabalyodva összekuszálja és széttepi a világ elődei által rögzített rendjét (melynek örökérvényűségét az oktatás volna hivatott biztosítani, de Hüvelyk Panna világában az „oktatás” értelmetlen, a tudás mindig „a keze ügyében” van, ezért Hüvelyk Panna kivonul a centralizált, padhoz láncolt, merev, skatulyázó iskolából – és a társadalomból, melynek képére az iskola teremtetett. Nincsen ebben az exodusban semmi aggasztó, szomorú vagy elvetendő: Hüvelyk Panna ugyanis akarva-akaratlanul egy új kapcsolatrendszer épít maga köré, egy új világot – Hüvelyk Panna felfedező, nomád kalandor és feltaláló! Serres is ekként rajong érte, mert az invenció szükségzerűségét látja benne, az „új génuszt, az inventív intelligencia génuszát” üdvözli benne, autentikus kognitív szubjektivitását dicséri, mert Hüvelyk Panna képes arra, amit Serres az egyetlen auten-

3 Lásd Michel Serres: *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*. Paris, Minuit, 1977.

4 Michel Serres: *Hermès V. Le Passage du Nord-Ouest*. Paris, Minuit, 1980. 18.

tikus intellektuális aktusnak tart, jelesül, képes az invencióra.<sup>5</sup> Hüvelyk Panna a tudás korának lejártával tudatlansága, pontosabban tudás-talansága minden erejével alkot, életteret, vagyis világot teremt – működő, a maga módján értelmes, észszerű világot –, de nem tudjuk, hogyan csinálja. Serres végső soron nem tudja, hogyan ír-olvas-alkot Hüvelyk Panna, hogy néz ki az a világ, amit a maga, számunkra kusza módján felépít. Milyen „világképe” van? Van-e egyáltalán világképe? Képszerű-e? Van-e alternatívája a világképnek mint olyannak? Van-e narratívája? Elmondható-e, leírható-e, elgondolható-e? Átadható-e bármi bármilyen formában a kommunikációnak ebben a kusza szövédékekben? Összeáll-e, például mondattá, szöveggé, esetleg könyvvé?

Jean-Luc Nancy írja egy útkereső esszéjében, a gondolat meztelen (vagyis sémák, kritériumok, műfaji és stiláris kötöttségektől mentes) valóságáról álmodozva, hogy amikor az észszerű, a racionális, a logikus kezdenek szétcsúszni, mert már nem a logosz a úr, a logosz egymást váltó narratívái (paradigmák, episztémék) után, amikor a logosz mitikus keretei láthatóvá válnak, amikor a logosz a nyugati gondolkodás uralkodó *mitoszaként* fedi fel magát – nos, akkor új történet kezdődik. De hogyan meséljük el? „Egy történet végére értünk, a racionalitás mítoszának végére, írja, a logosz is önmagára zárul. [...] Itt azonban, ítélőképességünk határán, az ész »ész-szerűségének« határán, tovább kell gondolnunk a történetet, tovább kell gondolkodnunk – még több ész kell ide”.<sup>6</sup>

Valami ész-többlet, „*dépassement de la raison par elle-même*”, amikor az ész meghaladja önmagát, túlcsoordul. Ha jól meggondolom, tulajdonképpen magam is ezért, valami ész-többlet vonzásában lettem dekonstruktőr: ez „térít le az egyenes útról”, a lineáris gondolkodás magabiztos ösvényéről.

A dekonstruktőr ugyanis a „többlet” vonzásában utat kutat, kísérletezik: és ilyenkor gyakran a művészetek felé kacsintgat (ami nem tehetetlen, fogalmatlan művészkedés, értelmetlen és okatlan játszadozás, bódító lila ködök, és nem is az elefántcsonttorony absztrakciója: a művészet, az esztétikum az érzéket, az anyagot hozza közel a gondolkodóhoz, hogy tulajdon anyagából újjászülethessen). A kísérletező filozófus végső soron mélységesen materialista – és a fikció, mellyel alkalmasint játszadozik, kvázi „ön-kívületben”, maga is mélységesen materialista – *finger*, *fictum*: egy anyag megmunkálása; ha belegondolunk, *fictum* és *factum* között nincs jelentős különbség. A tett, az alkotás a tét: az írás, ahogy Derrida mondaná.

Serres három paradigmaváltást ismer el a világtörténelemben, három világformáló kulturális fordulatot: ezek az írás megjelenése, majd a nyomtatásé, végül az internet elterjedése (az írás három forradalma, mondhatnánk, vagy – kevesebb pátosszal –: három színeváltozása, az írásfogalom három újradefiniálása, mely mindhárom esetben

5 Vö. Michel Serres: *Petite Poucette*. Paris, Le Pommier, 2012.

6 Jean-Luc Nancy: *Nudité (ouverture)*. In: *La pensée dérobée*. Paris, Galilée, 2001. 19.

az ember kognitív struktúráinak megújulásával jár). Az írásnak tehát félreérthetetlenül nagy szerepe van Serres gondolkodásában, és ennek fényében valamilyen szövetséget várnánk Serres és kollégája, barátja, az írásfilozófus Jacques Derrida között – de nincs ilyen. Serres tulajdonképpen nem foglalkozik Derrida írásfordulatával, talán kevesli (hiszen Derrida nemigen foglalkozik pl. a természettudományok írásmódjával, nem elég „átfogó”, nem elég „világmegváltó” vagy világteremtő), de egy igen fontos ponton előkészíti a talajt Serres számára: nélküle ma is „röghöz kötött” lenne Serres immár „gyökértelen” hősnője.

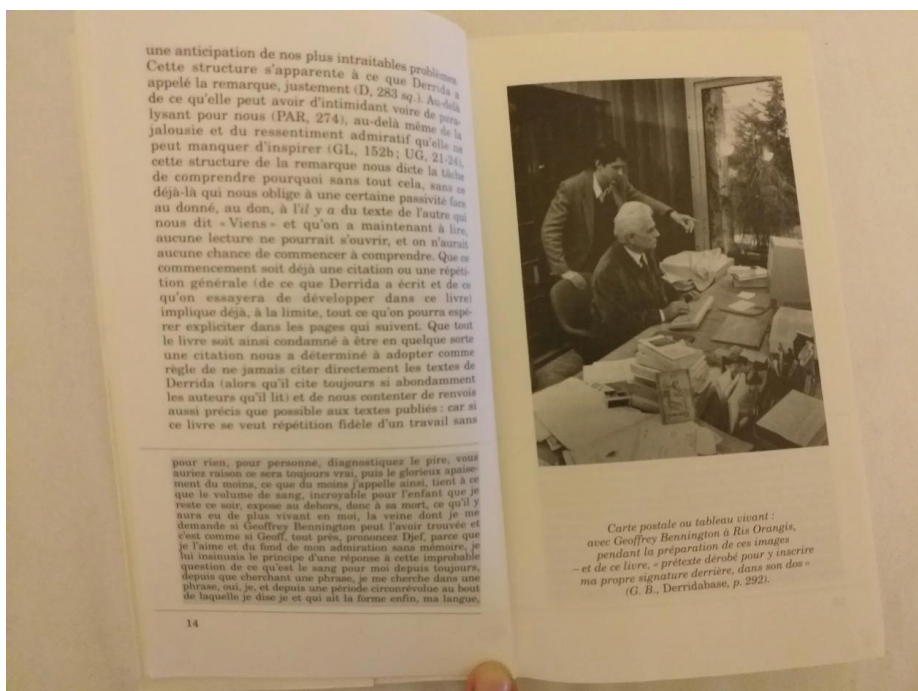
Az írás derridai alternatívája ugyanis performatív váltást hoz a filozófiatörténetbe: a passzív megfigyelés, szemlélődés, analízis és reflexió helyett Derrida belép az általa reflektált képbe, tulajdon diskurzusa belsejében mozog. Az írás aktív, kilép a passzív, távolságtartó könyvkultúrából – a kultúrából, amely tehát távolságot feltételez, sőt: távolságot teremt a könyv és írója, illetve a könyv és olvasója között. Ez a könyvkultúra ráadásul holisztikus, enciklopédikus, monografikus, s amennyiben központi probléma köré szervezett, lineáris, okfeltáró és célirányos, lényeglátó, rendszerelvű.

Az írás, ahogyan Derrida érti és műveli, a monografikus írás végét jelenti. Ennek leglátványosabb demonstrációja Geoffrey Bennington Derridával közösen alkotott Derrida-könyve.<sup>7</sup> Közös mű, mert Bennington enciklopédikus szócikkgyűjteményét Derrida egy lábjegyzetszerű énrattal kíséri, ellenpontozza, kiegészíti, ellehetetleníti, parodizálja, de a maga módján elismeri, sőt magáévá teszi – szó szerint ellen-jegyzi<sup>8</sup> (az énrat címe: *Circonfession. Cinquante-neuf périodes et périphrases écrites dans une sorte de marge intérieure*; vallomása körül-írás, *circon-confession*, önmaga tárgyát szem előtt tartva körbejárja, egyfajta belső margón körülveszi, bekebelezi, magáévá teszi – végső soron átalakítja. A körülírás sosem pontos, bárki találhat benne „kivetnivalót”, Bennington egzakt szócikkei, melyeket tehát Derrida egy körül-irattal egészít ki, hatványozottan pontatlannak bizonyulnak, továbbbírandók, enciklopédikus zártáguk megnyílik).

7 Geoffrey Bennington és Jacques Derrida: *Jacques Derrida*. Paris, Seuil, 1991.

8 Derrida *Lélekharang*-ja (*Glas*. Paris, Galilée, 1974.) hasonló szerkezetű: Jean Genet, a törvénytelen, ellen-jegyzi Derrida szabályos és szabatos Hegel-esszéjét – a fikció az abszolút tudást, mítosz a logoszt. Ha van *performatív könyv*, akkor a *Lélekharang* mindenképpen annak tekintendő.





Derrida írása tehát kijátssza a könyv zártságát – kinyitja a könyvet, és eljátszik vele, benne. A fenti fotó a könyv számos „huncutsága” közül a legjátékosabb és egyben legegondolkodtatóbb. Nézzük meg közelebbről:



A Platónt és Szókratészt különös helyzetben ábrázoló kép Matthew Paris, egy XIII. századi bencés szerzetes kódexében található, Derrida nem is az eredetire bukkan rá 1977-ben, oxfordi látogatásakor, hanem annak képeslapváltozatára (ld. bal oldali képen, mintegy véletlenül a könyvkupacnak támasztva: egyfajta „üdvözlét”, „*Greetings from Oxford, Matthew Paris*”). Ez az ábra Derrida számára nem kevesebb, mint a filozófiatörténet dekonstrukciója,<sup>9</sup> Platón és Szókratész viszonyát ugyanis tökéletesen megfordítja: Socrates ír, plato (kisbetűvel) diktál minden filozófusok atyjának, előír tulajdon mesterének, aki pedig a hagyomány szerint sosem írt, mondhatni megszökött a diktátum elől... p: *plato-prédicat*, S: *Socrate-sujet*, alany és állítmány, a grammatika alapviszonyai borulnak fel ezen a képen, melyet Bennington és Derrida testhelyezete a szövegüket kivetítő képernyő előtt megismétel: kettejük kapcsolata, kettejük könyve, ezzel a filozófiai hagyomány dekonstrukcióját képviseli.

Hasonló, de intimebb, rejtettebb, közvetlenebb és egyben bonyolultabb Derrida és JeanLuc Nancy író-szövetsége. Derrida egyetlen monográfia formára írt könyve ugyanis róla, Jean-Luc Nancyról szól, Jean-Luc Nancynak az egységet Derridáéhoz hasonlóan messze elkerülő munkásságát az érintés motívumára felfűzve rendszerezi (tulajdonképp teljes értékű ontológiává írja át) és elhelyezi a *logosz* történetének Arisztotelésztől napjainkig terjedő teljességében. Az első fejezet első sora így indít: „Egy napon, igen, egyszer csak, egyszer volt, hol nem volt, valami csodás, igazán csodás találkozásban volt részem: magával ragadott, egyszerre erővel és tapintatosan, egy kérdés. [...] De ha megragadnám, őt, a kérdést, talán el is veszíteném a jogot, annak lehetőségét, hogy elmondhassam: „egyszer, egy napon, magával ragadott...”, vagyis hogy elmesélhessek egy történetet”. Derrida monográfiája „mesél”, egy mitikus alakról, Psychéről, tulajdon meséje is mitikus jellegű („*mon récit aux allures mythologiques*” írja – *Le toucher*, 21.), Psyché körül gyűrűzik, megragadhatatlanul, a fogalmak nyelvére lefordíthatatlanul. Derrida Nancy munkásságának *logosz*aként fedi fel Psyché *mítoszát*, mintha Psyché volna Nancy szövegeinek hajtóereje, tudattalanja. Formálisan megcélozza tehát a *logoszt*, és elmeséli annak *mítoszát* – legbelsőbb, legszemélyesebb történetét, mint korábban tette a saját, szintén körül-írt ömiratával, a *Circonfession* történetével. „Nincs tisztább mítosz a mítoszoktól megtisztított tudásnál”, vallja Serres is<sup>10</sup>, sőt, „a tudás illúziók nélkül nem más, mint szintisza illúzió” – ezért hívja elő maga is, ezért idézi meg Hermészt, a közvetítőt, és vele a figuratív gondolkodás lehetőségét.

Meggyőződése, hogy a posztstrukturalizmus, és ezzel együtt a XX. század filozófiájának története sem írható meg monografikus formában, lévén az érintkezési

9 Lásd: Jacques Derrida: *La carte postale*. Paris, Flammarion, 1980.

10 „Il n’y a pas de mythe pur que le savoir pur de tout mythe” (Michel Serres: *Hermès III. La traduction*. Paris, Minuit, 1974.)

pontok, párhuzamok és elhajlások kusza végtelenje – egy ilyen végtelen kapcsolatrendszer van kibontakozóban, itt és most, Michel Serres és Jacques Derrida között, lassú örvényben magához sodorva Gilles Deleuze és Félix Guattari, Bruno Latour és Jean-Luc Nancy munkásságát is. A sort természetesen folytathatnánk, a kapcsolatrendszert térben és időben is kiterjeszthetnénk, de maradjunk meg ezúttal a legegységelműbb kapcsolatoknál és legkézenfekvőbb asszociációknál.

Serres Hermész-könyvei Derridáéhoz hasonlóan formabontók – de Deleuze és Guattari kísérleteihez talán még közelebb állnak. A *Mille Plateaux* (Ezer fennsík) című kötet a legerőteljesebbek közül való. A két szinte szemtelenül formabontó gondolkodó ebben a kötetben vezeti be a rizóma modelljét.

A rizóma (gyöktörzs vagy gyökértörzs) növénytani fogalom, egyes növények föld alatti, módosult szára, funkciója szerint tápanyagraktár és ivartalan szaporítószerv, úgy is mondhatnánk, hogy a szaporodás biológiai előírt szabályait megkerülni képes test – Deleuze és Guattari számára ez utóbbi képessége, illetve a rizómák terjedésének térstruktúrája a legfontosabb. Mindannyian tudjuk, milyen egy rizóma, láttunk már gyöngyvirágot, íriszt, közönséges fűvet. A könyv bevezetője nem is növényvel illusztrálja a rizómát, hanem egy kottával:

**7<sup>va</sup>di NOTE** **XIV** piano piece for David Tudor 4  
dura del 1949  
edizione pianistica: 27.3.1953

1 { S  
M  
P

2 C  
Muto

3 { sequenza  
frequenza  
timbro  
durata  
intensità

4 { C  
M  
P  
durata  
intensità

5 { C  
M  
P

SYLVANO BUSSOTTI

Álljon itt, emlékeztetőül, az északnyugati átjáró is:



A hasonlóság önmagában is megdöbbentő, de hogy kétségünk se maradjon a szellemi rokonság felől, merüljünk le egy kissé a *Mille Plateaux* bevezető esszéjébe (első platójába, síkjába), Gyimesi Timea fordítása segítségünkre lesz:

Ketten írtuk az Anti-Ödipuszt. De mindketten eleve többen voltunk, s ez már szép kis mennyiség. Most mindent felhasználtunk itt, mindent, ami közeledett felénk, a kézenfekvőtől a legelvontabb dolgokig. Hogy felismerhetetlen legyen, ügyes kis álneveket osztogattunk. Miért őriztük meg mégis neveinket? Szokásból, kizárólag csak szokásból. Hogy ez egyszer önmagunkat is felismerhetetlenné tegyük. Hogy felfoghatatlan legyen, de ne mi magunk, hanem az, ami cselekvésre, gondolkodásra késztet bennünket. [...] Nem arról van szó, hogy eljussunk addig a pontig, amikor az ember már nem mondja: én — odáig kellene eljutni, ahol már nincs fontossága annak, hogy mondjuk-e vagy sem. Ahol már mi sem vagyunk önmagunk. Mindenki megismeri az övét. Segítettek, belélegeztek, megsokszoroztak minket.

A könyvnek nincs sem tárgya, sem szubjektuma, különféle módon megformált anyagokból, teljesen eltérő időkből és gyorsaságokból áll össze. Mihelyt valamely szubjektumnak tulajdonítjuk a könyvet, nem veszünk tudomást ezen anyagok munkájáról és viszonylataik külső jellegéről. Ilyenkor a földtani mozgások magyarázatául egy jóságos istent kreálunk. A könyvben, mint minden dologban, vannak artikulációs vagy szegmentációs vonalak, rétegek, összefüggő territóriumok; de vannak szökésvonalak, a territóriumokat szétvető, deterritorializáló és rétegtelenítő mozgások. Az e vonalak mentén létrejött szivárgások, folydogálások egymással hasonlított sebességei a relatív késés, illetve a viszkozitás jelenségét vonják maguk után, vagy ellenkezőleg, gyorsulást és szakadást eredményeznek. Mindezek, vagyis a vonalak és a mérhető sebességek egyfajta elrendeződést [*agencement*] hoznak létre. A könyv efféle elrendeződés, s mint ilyen, nem tulajdonítható senkinek, azaz senkinek nem jelzője. Többféleség [...] <sup>11</sup>

11 Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Rizóma*. Ex-Symposion, 1996/15–16, Fű-Fa. <http://www.c3>.



Olyannyira a többféleségre helyeződik itt a hangsúly, hogy a rizómák fajokon, nemeken átívelő kapcsolatrendszerket építenek ki. Proust híres példáját alapul véve az orchidea a darázssal rizómát alkot, de ugyanígy a testünk és mikrobiomja is. Sőt, a rizóma nem feltétlenül „természeti” jelenség: végső soron a „könyv” és a „világ” szintén rizómát alkot (a könyv nem leképezése, szimbóluma a világnak, nem a világ elrendezett egységét jelképezi, hanem folyamat, amely kapcsolatot teremt a világ sokféleségével – *agencement*, mondják a szerzők, kiterjesztett hálózatának minden csomópontján aktív kapcsolatrendszer,<sup>12</sup> központi szerv és rögzített határok nélkül. A kapcsolat nem azért alakul ki, mert elemei között eredendően valamilyen összefüggés található (pl. hasonlóság, vö. orchidea és darázs), épp ellenkezőleg: a darázs az orchideával rizómát alkot, „lévén heterogének”<sup>13</sup>, eredendően idegenként kapcsolatba lépnek egymással, hatnak egymásra, együtt-hatnak. Legbeszédesebb talán a vírusok példája: „vírusainkkal rizómát alkotunk, vagy még inkább azt lehetne mondani, vírusaink által más állatokkal kerülünk rizomatikus kapcsolatba”.<sup>14</sup> Rizómának tekinthető egy kapcsolat, ha tagjai, bármennyire heterogének is, együtt-működnek. A rizóma együtt-működés, kooperáció, minden társas létezés alapja.

Látható, hogy Serres Hüvelyk Pannájának vannak, illetve lehetnének „mesterei”, ha Hüvelyk Panna ismerne vagy elismerne olyat – de Hüvelyk Panna nem ismer sem

---

hu/~exsymposion/HTML/fu/deleuze/foszoveg.htm) (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

- 12 *Agencement*, vagyis aktív tényezők kapcsolatrendszere. A szótő, *agir*: tenni, cselekedni, eljárni, hatással lenni valamire. Egy ilyen „*agencement*” aktív gépezet, működik, minden részében teszi a dolgát. Elődje Bruno Latour nemzetközi visszhangot keltett „aktív hálózati” modelljének (*acteur-réseau*, vagy angolul *ANT*, *actor-network-theory*), a fogalmat bevezető könyvének tanúsága szerint Pasteur és a mikrobiológia XIX. századi sikere a kor európai társadalmi rizomatikus működésének köszönhető (ld. Bruno Latour: *Pasteur: Guerre et Paix des microbes*. Paris, Métailié, 1984.) A rizóma tehát végső soron globális.
- 13 „A darázs az orchideával rizómát alkot, lévén heterogének. Azt mondhatnók, az orchidea imitálja a darazsat, s annak képét jelentő módon megalkotja (mimesis, utánzás, ámitás stb.). De ez csak a rétegek szintjén igaz – két réteg közti parallelizmus, az egyik réteg növényi szerveződését állati szerveződés átmásolja egy másik rétegre. Ugyanakkor egészen más dologról van szó: egyáltalán nem imitációról, hanem a kód rabul ejtéséről, a kód értéktöbbletéről, vegyérték-emelkedésről, valódi átváltozásról, az orchidea darázssá, a darázs orchideává válásáról, ezen változások mindegyike az egyik tag számára deterritorizálólág, míg a másik számára reterritorizálólág hat, a két változás egymásba kapcsolódik, változtatja egymást az intenzitások áramlását követve, mely mindig egyre távolabb löki a deterritorializációt. Nem is imitációról, nem is hasonlóságról, hanem két heterogén sorozat kitöréséről van szó, melyek egy olyan közös rizómából álló szökekvonal mentén robbannak ki, mely már semminemű jelölőnek nem tulajdonítható és nem rendelhető alá.” (Deleuze–Guattari: *Rizóma*. <http://www.c3.hu/~exsymposion/HTML/fu/deleuze/foszoveg.htm>) (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)
- 14 Deleuze–Guattari: *Rizóma*... <http://www.c3.hu/~exsymposion/HTML/fu/deleuze/foszoveg.htm>) (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

istent, sem embert. Hüvelyk Panna agenealogikus, sehonnan le nem származtatható, de világba vetettsége révén kapcsolatteremtő. Magányos felfedező, útkereső, kalandor (vö. északnyugati átjáró). Stabil, módszeres tudás híján nomád gondolkodó. Axiómák, kategóriák, logikai sémák híján „gyökértelen”, semmi sem köti adott formákhoz, nincsenek prekonceptiói, saját maga építi ki a kapcsolatrendszerét, szövedékesen, hálózatosan, irányvonal, eredet és cél nélkül – felfedez, feltérképez.

Az emancipáció ifjú hősének kezében a világ, mely felfedezésre vár, de az elődeitől (az iskolában) rákényszerített sémákkal nem tud mit kezdeni: azok centrálisak, statikusak, lineárisak, lassúak, sterilek, hierarchikusak és elnyomók, passzívak – Hüvelyk Panna pedig mindenekelőtt aktív, nem láncolható már az iskolapadhoz, iskolás tudásformákhoz: felszabadult, kiszabadult, elszabadult, övé a világ.

Némileg ironikus ugyan, de Serres-nek van egy minden mester-tanítvány kritériumnak megfelelő követője: Bruno Latour, a tudományszociológusból lett filozófus, aki elődei hálózatos modelljét előbb társadalmi modellé, majd valóságos ontológiává bővíti – és a tartalmat az ő esetében is követi a forma: Latour ugyanis kiviszi a serres-i hagyományt a könyvből: terepmunkákkal vagy performanszokban beteljesíti, illetve megvalósítja azt. Interneten is elérhető *Inside* című performansza kiválóan szemlélteti mind elméleti, mind gyakorlati törekvéseit: „inside”, benne lenni (a bolygónkban, felszínén és rétegei között, élő és élettelen környezetünkben értően, és ettől elválaszthatatlanul aktívan, közvetlenül benne lenni – ez napjaink *globális* tétje<sup>15</sup>). Bruno Latour rizómája ugyanis kiterjed a teljes glóbuszra. Ennek a rizómának aktív csomópontja Bruno Latour maga, aki végletesen komolyan veszi a gondolkodás performatív jellegét. Konkrét performanszai csak töredékét adják performatív munkásságának: a színpadi fellépéseken messze túlmutató annak a kísérleti műhelynek a működtetése, melyet Latour 2010 óta vezet a párizsi Science Po-n (*SPEAP: Programme d'expérimentation en arts politiques*<sup>16</sup>), az interdiszciplinaritás jegyében, a legkülönbözőbb területekről érkező ifjú tudósokat, művészeket és politikai szakembereket tömörítve egy *alkotó* gárdába. A cél: közös tudásunkat kivinni a könyvből, terepre vinni, aktualizálni, a körülmények függvényében módosítani – tudásunk hatásmechanizmusát plasztikusan láthatóvá tenni. Mindezt kooperatívan, egyetemi projektek keretein belül. Nem kis dolog valósul meg ezzel: Latour visszavezeti Hüvelyk Pannát az iskolarendszerbe.

Vajon ez-e a szabad gondolkodásnak az a közege, amit Derrida a *Feltétel nélküli egyetemben* megálmodott? Ez-e az a közeg, amely teret nyithatna az „ész többlete-

15 <https://www.bing.com/videos/search?q=bruno+latour&ru=%2fvideos%2fsearch%3fq%3dbruno%2blatour%26FORM%3dHDRSC3&view=detail&mid=DD98894FD471C5A67532DD98894FD471C5A67532&rvsmid=92515DB0E77E050356E992515DB0E77E050356E9&FORM=VDQ-VAP> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

16 Részletes ismertető a programról: <http://blogs.sciences-po.fr/speap/>

nek”? Hiszen látjuk, érezzük, hogy ez a *közeg* ugyanaz a „köz”, ugyanaz a sziget-köz, amelyben Serres utat nyit az „egzakt” és a „bölc” között.

Az ész többlete, önmagán túlmutató gesztusa, aktusértékű tette: amikor például Derrida átlép az írás logoszából az írás praxisába, és ezzel elkezd „gondolkodni” – „játékba hozza” a gondolkodást. Az ész többlete itt performatív többlet, önmaga performatív megvalósulása, amikor az elmélet átfordul gyakorlatba – pontosabban, mert nem pusztán az elmélet gyakorlati alkalmazásáról van szó, amikor az elmélkedés maga tettnek bizonyul, és ennek a tettnek esetleg tétje is van. Ilyen tett a monografikus könyvszerkezet megnyitása, de ilyen lenne, ha megvalósulna, a derridai feltétel nélküli egyetem, amely jogot formál arra, hogy az alapjául szolgáló rendszert, önmaga alapjait, bármikor megkérdőjelezhesse. Jogot formál arra, hogy „affirmatíván és performatíván tegye mindezt, vagyis eseményeknek adjon helyet, alkalmasint írásban, egyedi műveket létrehozva. A gondolkodás *eseményei* volnának ezek, alapjukban kérdőjeleznék meg az igazság és a humanizmus, avagy az emberi igazság fogalmait, anélkül hogy szükségképpen elárulnák azokat.”<sup>17</sup> Az embert, az emberit újradefiniáló események volnának ezek – egy poszthumán, ill. transzhumán korszakban.<sup>18</sup> Serres munkássága is e körül forog, a „hominiscens”, emberteremtő erők, pontosabban a „létrejövő ember” önformáló folyamatai körül<sup>19</sup> – „*hominiscence*” mint „*adolescence*”, kamaszkor, vagy „*luminiscence*”, a felfénylést megelőző halvány derengés: Serres ekképpen írja körül a változó emberiséget, valami új küszöbén: úton, sötétségből a fény felé – a felvilágosodás útján, természetesen, de ez az út már nem egyenes, úton-útfélen elágazik, helyenként megszakad, az ember gyakran kerülőutakra kényszerül, a rengetegben bizony időnként úttörő-munkát kell végeznie. Közöséges közemberként, közvetlenül, közösségben, közreműködőn, meg-közölve a központilag közölhetetlent.

Jacques Derrida, Michel Serres, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy és Bruno Latour: mindannyian egyetemi emberek, kiváló professzorok – de egyiküket sem a „Tudás”

17 Jacques Derrida: *L'université sans condition*, Paris, Galilée, 2001. 14.

18 Jacques Derrida utolsó szemináriumának tárgya nem más, mint az emberi autonómia, a vad(állat) és a szuverén úr között, az ember, az emberi fogalmának újragondolása (Jacques Derrida: *La bête et le souverain*. Paris, Galilée, 2008). A bestia és a szuverén egyaránt törvényen kívül áll, még ha szigorú értelemben nem is tekinthetők törvénytelennek, az ember valahol a kettő között ingadozik, de a kívül-ség minden ember meghatározója. Az ember ki-kívánczik. Az ember az, aki ki-kívánczik, és alkalmasint kitör törvényszabta lehetőségei közül – Derrida maga is, előadóként, tanárként is ezt teszi (professzor, a „kinyilatkoztatás” embere), példát mutat, mint La Fontaine a maga tanmeséivel, és ezzel kitör a (professzionális) diskurzus rendjéből. Derrida mesél, helyenként, mint már annyiszor, és meséje fajok, nemek, kategóriák és fogalmak között, a közben, mindig utat talál a hallgatóihoz – a fikció jól működik, teszi a dolgát: utat nyit.

19 A kifejezést Serres egy kései, 2001-es könyvében alkotta meg, de a „hominiscence” kétségkívül teljes munkásságát jellemző, sőt, teljes munkásságát felölelő terminus. Lásd: Michel Serres: *Hominiscence*. Paris, Pommier, 2001.

szabatos, tárgyilagos átadásának kötelessége, avagy ellenállhatatlan vágya hajtja. Az elgondolkodtatás, a gondolatébresztés vágya annál inkább: ezért formabontók a tényszerűség és tettelegesség szellemében. Előadásaik tulajdon gondolkodásmódjuk expozíciói (ilyen értelemben példamutatók és példaértékűek: tulajdon észjárásukat exponálják). Kilépnék a diskurzus rendjéből, nyilvánosan, vállaltan törvényen kívüli úttörők (az egyetem törvény adta keretein belül is): ők a szabadgondolkodás profeszszorai. Hagyományteremtők?

Jó eséllyel.

A korszellem nekik dolgozik.





## Emancipáció és autoritatív tudás

### Tudás és autoritatív tudás

Tudáson ma – egészen általános fogalmazásban – a releváns információkhoz való „könnyed” vagyis gyors, kevés számú lépést igénylő hozzáférést szoktunk érteni. S itt hallgatólagosan feltételezzük bizonyos határozott képességek meglétét, melyek birtokában rövid úton el tudjuk dönteni, hogy a folyamatosan zúduló információözből *mi* az, ami relevánsnak számít (mennyiben és mennyire), és *mi* az, ami nem. Az információáradatból a releváns információt kiszűrni és kiemelni képes tudás nem csupán valóságos összefüggések felismerését jelenti, hanem azt a bizonyosságot is egyben, hogy ez a felismerés valahogyan érvényes, *fontos*, nemcsak a szűkebb közösségünknek, de az egész emberi nem számára is. Ez a megközelítés azonban minden tekintetben pontosítást igényel. A „fontos” pl. gyakran összekeveredik a „hasznos” (szintén pontosításra szoruló) fogalmával. Arról nem is beszélve, hogy – hacsak nem valamilyen elvont, univerzális és abszolút mércéhez vélünk igazodni – konkrétan is illik rámutatnunk, hogy milyen nézőpontból ítélünk valamilyen tudást érvényesnek. Vagyis a mai episztemológiai törekvések megkövetelik, hogy reflektáljunk nemcsak arra, hogy az információözből mely összefüggéseket tekintünk mérvadónak, hanem arra is, hogy miért éppen azokat és nem más. Autoritatív tudásnak ennél fogva azt az összetett képességet nevezzük, amelynek birtokában éppen azokhoz az információkhoz lehet rövid úton hozzáférni, amelyeket érvényesnek, illetve *érvényesíthetőnek* és (valamilyen közelebből is meghatározható szempontból) fontosnak is tekint az információ közvetítőjének útmutatását, illetékességét elfogadó, vagyis e tudást releváns *tudásként elismerő* közösség. Mindez a folyamat jóval bonyolultabb, jóllehet többnyire reflektálatlan szelekciós műveletek eredménye, mint ahogy azt általában feltételezni szokás. A releváns tudást mint olyat éppen ezért valamivel szemléletesebb egyfajta személyhez vagy csoporthoz kötődő menedzselési, kezelési-rendelkezési *ítélőképességnek* tekinteni. Nem véletlen, hogy az autoritatív gondolata (amely kifejezés jelentését nem szabad összetéveszteni az *autoriter*, *autoritárius* stb. terminusokéval) eredetileg a menedzsment szakmában merült fel, onnan került át az antropológiai szakirodalomba.<sup>1</sup> Ez az összetett fogalom tartalmazza azt a társadalmi kontextust, amelyben a műveletek zajlanak, és jelzi egyben azt is, hogy az aktív és passzív érintettek a művelet során ki- nek az útmutatását hajlandóak követni, azaz kit ismernek el illetékesnek – nem csak az

1 Robbie E. Davis and Floyd and Carolyn F. Sargent (eds): *Childbirth and authoritative knowledge cross-cultural perspectives*. Berkeley, University of California Press, 1997. Introduction.

interakció résztvevői –, kié a döntés joga és lehetősége, valamint azt is, hogy kié a számonkérhető felelősség a következményekért. Ilyen tudásra szert tenni viszont csakis a társadalmilag, vagy legalább a társadalom egy számottevő csoportja által kinyilvánított (illetve hallgatólagosan elismert) módon lehet. Az autoritativ tudás fogalma ennél fogva kifejezi egyfelől az adott területen mérvadó személy kompetens voltát, másfelől illetékességét, vagyis társadalmilag feljogosított voltát arra, hogy adott esetben az ő szava legyen döntő. Autoritativ tudásra éppen ezért csakis a társadalmilag (vagy legalább a társadalom egy csoportja által) kifejezett, nyilvánosan elismert módon lehet szert tenni. A társadalmilag jóváhagyott illetékességhez a kompetencia, akármilyen tényleges tapasztalat önmagában nem elegendő.

Egy hétköznapi példán keresztül, egy 2009-es napi hírből kiindulva, majd az értelmezést kiterjesztve megvilágíthatjuk mindezt.

Szülő nőhöz riasztották hétfő hajnalban a mentőket egy Balaton melletti településre. A mentőkocsi már úton volt a címre, amikor egy újabb hívás érkezett, amely szerint a szülés már megkezdődött [...]. A hívást fogadó mentésirányító az apát folyamatosan instruálva vezette le a szülést egészen a baba világra jöttéig. [...] A mentésirányító és az apuka helytállásának köszönhetően az első bejelentéstől számított 10 percen belül kiérkező mentők már egy jó állapotú újszülöttet és édesanyját találtak a helyszínen, akiket további ellátás után kórházba szállítottak.<sup>2</sup>

Érdemes a részletekre figyelni. A beszámoló szól a távbeszélőn levezető mentésirányító és az apuka helytállásáról, akiknek együttműködése eredményeképpen világra jött „egy jó állapotú újszülött”. Az édesanya „helytállásáról” nem esik említés; ő a történetben úgyszólván mellékszereplő, noha annyit még a további kommentárokból megtudunk, hogy ezúttal a harmadik gyermekét hozta világra. Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogy kinek, milyen szerepe van a szerencsés végkimenetelben, vagyis kinek, milyen mértékben van birtokában a mérvadó tudás, a válasz kézenfekvő: az autoritativ tudás a mentésirányítóé, aki képes felelősen instruálni a szülést levezető apát, és így ők ketten képesek sikeresen véghezvinni a nem mindennapi műveletet. A szakma, a tudósító – és a hírt olvasók zöme is – úgy tűnik, magától értetődőnek tekinti, hogy az anya tudása, ösztöne, tapasztalata, röviden, kompetenciája ilyen összefüggésben mellékes, nem számít mérvadónak.

\*

---

<sup>2</sup> <http://inforadio.hu/hir/eletmod/bulvar/hir-311257> (Utolsó letöltés ideje: 2009. 10. 26.)

A következőkben ez a példa adja az értelmezési keretünk kiindulópontját. Hozzá képest – legalábbis a mai kutatások tematikájában – már kétségtelenül tapasztalható egy jelentős fordulat a várandósság és gyermek szülés-születés értelmezése körül. Ezt a szemléletváltást maga az a tény is jelzi, hogy a perinatalitás eseményekre vonatkozó autoritativ tudás birtoklásának kérdése *egy teljes kultúra kulcskérdéseként* kerülhetett egyszerre több tudomány vizsgálódásának fókuszába.

Az autoritativ tudás fogalma ugyanis eredetileg a menedzsment szakirodalom szerzői körében merült fel, akik közül többen éppenséggel Polányi Mihály személyes, illetve hallgatólagos tudáselméletében ismerték fel szellemi előzményüket.<sup>3</sup> Az antropológiai-tudásszociológiai módszerek kiterjesztését a perinatális folyamatokra vonatkozó orvosi tudás elemzésére Brigitte Jordan, amerikai antropológus kezdeményezte,<sup>4</sup> aki már a korai tanulmányában felhívja a figyelmet arra a társadalmilag meghatározott különbségre, ami a gyakorlati kompetencia és az autoritativ tudás között gyakran fennáll. Példája a korai terhességi diagnózis. Ennek kapcsán tanulságosan mutat rá, hogy olykor mennyire különválnak az orvosi ismeret és a – szinte teljesen háttérbe szorított – laikus tudás, a nők korai terhességi öndiagnózisa. Ezzel kapcsolatban idéz egy 1971-es szülészeti tankönyvet: „Pszichológiai szempontból a terhesség ebben a korai stádiumban annak, hogy valóban terhes, nincs *tapintható* bizonyítéka, csak mint elvont fogalom vagy fantáziakép jelenik meg az asszonyok tudatában, mely absztrakt képzetet, attól függően, hogy az kellemes vagy kellemetlen, az asszony elfogad vagy elutasít, esetleg figyelmen kívül hagy.”<sup>5</sup> Jordan ezzel szemben rámutat, hogy „nem medikális környezetben a nők saját terhes voltuk megítélésében semmiképpen sem absztrakt vagy fantáziaszerű képzetre, hanem éppen ellenkezőleg: részletesen azonosítható konkrétumokra hagyatkoznak.”<sup>6</sup> Az utóbbi évtizedekben a korai terhességi ultrahangvizsgálatok rutinszerű alkalmazása, és főleg a bárki számára hozzáférhető terhességi tesztek elterjedése sok fontos változást hozott, de az autoritativ tudás tekintetében a klinikai szemlélet alig-alig módosult. Nem meglepő, teszi hozzá Jordan, hiszen „ha megfontoljuk, hogy a terhesség orvosszakmai diagnózisának felállításakor

3 Géro Katalin: Knowledge management – múltó hóbort, avagy a jövőnk? *Könyvtári Figyelő*. 46. évf. 2000/1–2. Bővebben erről: Békés Vera: Változó tudáseszmenyek. *Világosság*. 2005/9. 32–44.

4 Brigitte Jordan: The Self-Diagnosis of Early Pregnancy: An Investigation of Lay Competence. *Medical Anthropology*. 1977./1. Issue 2. Connecticut Univ. US.  
<http://www.lifescapes.org/Papers/Self%20Diagnosis%20of%20Early%20Pregnancy.pdf> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

5 Az idézett orvosi tankönyv: Louis M. Hellman and Jack A. Pritchard: *Williams Obstetrics*. 14th Edition. New York, Appleton Century–Crofts, 1971. 821. ld. Jordan: *The Self-Diagnosis...* 31. (Kiemelés tőlem: B.V.)

6 Brigitte Jordan: *The Self-Diagnosis...* 31.

milyen átfogó feltételezés-rendszer lép működésbe, akkor rájöhetünk, miért és hogyan teremődik egyfajta sajátos homály vagy információhiány olyan dolgok tudása körül, mint a terhesség korai tünetfajtái, a megjelenésük időrendje, a tünetek valódiságának mérlegelése stb. stb. stb.”<sup>7</sup>

Elég csak taláломra fellapozni a magyar szülészeti-nőgyógyászati tankönyvek bármelyikének szabványos történeti bevezetőjét, hogy az antropológus Brigitte Jordan által említett, az autoritativ tudásra vonatkozó átfogó feltételezésrendszer működését további idézetekkel szemléltethessük. Például a *Szülészeti műtéttan* c. magyar orvosi tankönyvben ez olvasható:

A szülészeti működés, vagyis a vajúdó segítése és támogatása életének e nehéz óráiban, ősrégi keletű, s mégis, az összes klinikai tudományok közül a szüléssel kezdtek legkésőbb *tudományosan* foglalkozni. A többi klinikai szakma, főleg az orvosi gondolkodásban már meglehetősen előrehaladott volt, *amidőn a szüléset még mindig a kuruzslók és a bábák művelték*. Franciaországban is, ahol *legelőször vették ki a férfiak*, főleg rendellenesség esetén, *a bábák kezéből a szülészeti gyakorlatot*, csak a XVII. században találkozunk először férfi szüléssel.<sup>8</sup>

Az orvosprofesszor szerző, a Budapesti II. sz. Női Klinika egykori igazgatója azt is megmagyarázza, hogy mi késleltette a szülés-születés kívánatos medikalizációját, intézményes bevonását az orvosi hatáskörbe, ami egyben az alternatív autoritások kizárását és szükség esetén büntetését is jelentette:

A fő okát annak, hogy a szülészet olyan sokáig, mondhatni, évezredek át *a nők kezében volt*, a nők szeméremérzetében, s a társadalom felfogásban kell keresnünk, amely nem tartotta helyénvalónak, hogy az asszony szüléséhez, nőiségének ehhez a megnyilvánulásához, férfinak segítségét vegye igénybe. A nők iránt, akikkel a közös női sors összefűzte őket, *több bizalommal* is viseltettek.<sup>9</sup>

Ugyanezt az egyezményesnek mondható narratívát a mai napig megtalálhatjuk az orvosi tankönyvekben:

Feltehetően az emberiséggel egyidős valamilyen *kezdetleges* segítségnyújtás a szüléseknél. A szülésen átesett nők segítséget nyújtanak társnőiknek, miközben egyesek bizonyos gyakorlatra tesznek szert. Ezek a tapasztalataikat mind szélesebb körben hasznosítják, és így kialakul a *kuruzsló bábák mestersége*. Évezredek át az *ő kezükben van a szülésekkel kapcsolatos minden tevékenység*. Részben ennek tudható be, hogy az orvostudomány egyes ágai közül a szülészet bontakozott ki legkésőbb.<sup>10</sup>

7 Brigitte Jordan: The Self-Diagnosis... 31.

8 Burger Károly: *Szülészeti műtéttan*. Második teljesen átdolgozott kiadás. Budapest, 1944. 1. (Kiemelés tőlem: B.V.)

9 Burger Károly: *Szülészeti műtéttan*... 1.

10 Horn Béla – Zoltán Imre: *A szülészet tankönyve*. Budapest, Medicina Kiadó, 1966. 13. (A vastag

A szülész-nőgyógyász szakma állhatatosan örökdió az autoritatív tudás e későn megszerzett pozícióin. Az 1980-as években Robbie Davis-Floyd, aki Brigitte Jordan mellett a medikális antropológia és a perinatalitásra vonatkozó autoritatív tudás átfogó kutatásának vezető kezdeményezője, feltárta, hogy az amerikai nőgyógyászszakorvos-képzés mennyire *szigorú beavatási forgatókönyv* alapján sajátítja el az orvostanhallgatókkal azt a preferált klinikai szemléletmódot és technológiát, amely révén a szüléshez, születéshez kapcsolódó autoritatív tudás teljes egészében az orvos birtokába kerül.<sup>11</sup> A medikális tudat manapság elméletben elismeri ugyan, hogy a várandósság és a gyermekszülés a mai higiéniai és civilizációs (és nem utolsó sorban információs) körülmények között az esetek döntő többségében *nem kóros* folyamat, az egészséges „paciens” nem beteg, ennél fogva *nem* igényel orvosi kezelést. Pontosabban fogalmazva, amit igényel, az az esetek túlnyomó többségében a türelmes kísérés, nem az orvosi *beavatkozás*. A szülészeti szemlélet és gyakorlat számára a terhesség megállapításától kezdve a szülés levezetésén át a befejezésig mégis mint *gyógyászati* eseménysorozat jelenik meg. S erre a beállítódásra igazán illik az Abram Maslow-nak tulajdonított aforizma, miszerint akinek egyetlen szerszáma a kalapács, az hajlamos minden problémát szögnek látni.

Arról, hogy milyen mérvadó tudásuk lehetett az egykori „kuruzsló” bábáknak, mit jelent, hogy „évezredek át az ő kezükben van a szülésekkel kapcsolatos minden tevékenység”, nincs túl sok adatunk. A filozófiatörténeti irodalom azonban megőrzött egy meglehetősen jól ismert dokumentumot, amelynek révén közvetett, de hitelesnek vehető bepillantást nyerhetünk az ókori Athén bábáinak mindennapos gyakorlatába, szokásaiba valamint hatáskörének keretfeltételeibe.

Szókratész gyakran emlegetett nevelési módszeréről, a nevezetes ’bábáskodásról’ (’maieutiké tekhné’-ről) van szó, melyről Platón a *Theaitétosz* c. dialógusban alapos leírást ad, és ezen a párhuzamon keresztül meglepően részletes képet kapunk egyebek között arról is, hogy a szülés-születéssel kapcsolatban az athéni polgárok mit tekintettek magától értetődőnek, és mit nem, mi volt a fiatalság számára általánosan köztudott, és mi nem volt az. Egyúttal fontos részleteket ismerhetünk meg a poliszban praktizáló bábák tudásának minőségéről és magáról a *bábaság intézményéről* is.

Emlékezzünk, a dialógusban a ragyogó képességű ifjú Theaitétosz panaszkodik, hogy hiába próbálkozik és kínlódik, nem képes Szókratész kívánalmának eleget tevő helyes gondolatokra jutni. A bölcs mester ezeket az erőfeszítéseket a *szülés* fájdalommal állítja párhuzamba: „A szülés fájdalmai ezek, drága Theaitétoszom: *terhes vagy,*

---

kiemelés a tankönyv szerzőitől, a dőlt kiemelés tőlem: B. V.)

11 Robbie Davis-Floyd: *Obstetric Training as a Rite of Passage*. In: Robert Han (szerk.): *Obstetrics in the United States. Woman, Physician, and Society*. Special Issue of Medical Anthropology Quarterly. 1987/1. (3). 228–318.

*nem csupán üresség van benned.*”<sup>12</sup> Majd így folytatja: „Ha arra gondolsz, hogy a bábaasszonyok hogy s mint gyakorolják mesterségüket, akkor könnyebb lesz megértened, mire gondolok.”<sup>13</sup> Magamagát pedig úgy jellemzi, mint aki a *bába* tisztét tölti be, mintegy folytatva édesanyja, *Phainareté* tanult mesterségét, aki „egy amolyan emberes s nemes bábaasszony”<sup>14</sup> volt. A következőkben nagyon sok részletet megtudhatunk az athéni bábák gyakorlatáról. Elsőként a bába kiválasztásának szempontjairól szól Szókratész magyarázata:

Azzal nyilván te is tisztában vagy, hogy a bábaasszonyok nem a még termékeny és szülésre képes nők közül kerülnek ki, hanem azok közül, akik már nem képesek gyereket szülni. Ennek pedig az az oka, hogy a szülést a szűz Artemisz felügyeli. Azt azért mégsem tette lehetővé, hogy meddő asszony bába lehessen, *mert az emberi természet erőtlenebb annál, hogy bármilyen mesterséget saját tapasztalat híján sajátíthasson el.* Ezért a bábáskodás tisztjét azoknak juttatta, akik életkoruknál fogva nem szülhetnek több gyermeket: ezáltal fejezte ki tiszteletét saját magához való hasonlóságuk iránt.<sup>15</sup>

Szókratész mindezt pusztán a mitológia nyelvén megfogalmazott hasonlatnak szánja, mely segítségével a saját tevékenységéről kíván szólni: ő az, aki az új tudás megszületésénél csak segédkezik, csupán kérdez. Az ő bábáskodása annyiban tér el a szülésznőkétől, mint mondja, hogy nem asszonyoknak segít gyermekük világrahozatalában, hanem férfiakat támogat, és nem a testük, hanem a *lelkük* születésében működik közre. Mindazonáltal a dialógus szövegéből elég sok további részlet is kiderül az athéni bábaasszonyok tevékenységéről: arról, hogy mit tehettek és mit nem, s arról is, hogy konkrétan milyen praktikát folytattak, és hol húzódtak kompetenciáik határai. Ennek vizsgálata nyomán képet kaphatunk arról is, hogy a görög poliszban kinek a birtokában lehetett a perinatális folyamatokra vonatkozó *autoritatív tudás*.

Beszédes mozzanat például, hogy Szókratész tréfásan figyelmezteti az ifjú Theaitétoszt, hogy tartsa titokban, hogy ő bábáskodik: „csak aztán nehogymásnak is elárul! Mesterségem ugyanis, kedvesem, titkon üzem. Így aztán, mivel az emberek ezt nem tudják, nem is így hívnak, hanem azt mondogatják felőlem, hogy csodabogár vagyok, és hogy zavarba hozom az embereket.”<sup>16</sup>

Ebben a megjegyzésben hallgatólagosan arra is utal, hogy a polisz minden bizonynyal szigorúan bünteti a hivatalos engedély nélkül folytatott (tényleges) bábatevékenységet. Amint a szövegből egyértelműen kiderül, ezt a mesterséget csakis olyan

12 Platón: *Theaitétosz*. Fordította Bárány István. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2001. 24. Ahol nem jelzek mást, a továbbiakban is ezt a fordítást használom.

13 Platón: *Theaitétosz*... 148e.

14 Platón: *Theaitétosz*... 148e.

15 Platón: *Theaitétosz*... 149c-e.

16 Platón: *Theaitétosz*... 149a.

asszonyok gyakorolhatták, akik azon felül, hogy megfeleltek az „Artemisz-féle kettős kritériumnak”, még egy harmadik követelménynek is eleget tettek: oktatás útján kellett *avatottságra* szert tenniük, azaz szakavatott személytől kellett elsajátítaniuk a szer-teázó tudást igénylő bábamesterséget, s tudásukat a város által *intézményesen* is jóvá kellett hagyatniuk. Nem mellesleg azt is tudjuk, ha máshonnan nem, az ifjabb kortárs, Hippokratész nevezetes esküjének részletéből, hogy miközben szigorúan korlátozták az orvosi szakmai tudás fortélyainak átadását, előírták a helyes magatartást, ugyanakkor behatárolták az orvosi kompetencia hatókörét is:

Senkinek sem adok majd mérget, még ha kéri is; sőt még csak ilyen tanácsot sem adok neki. *Hasonlóképp egyetlen asszonynak sem adok magzatelhajtó méhgyűrűt.* Tisztán és szeplőtelenül fogom eltölteni életemet, gyakorolni mesterségemet. Nem alkalmazok vágást még akkor sem, ha az illetők kötől szenvednek is; *az ilyen feladatot azoknak hagyom meg, akik ebben szakemberek.*<sup>17</sup>

Hippokratész utókorra maradt orvosi könyvei közül nevezetese a nőgyógyászati vonatkozású ismeretet tartalmazó kötetek. A szülészeti műveiben leírja a terhesség és a magzat fekvése megállapításának módszereit, sőt a fejre fordítás eljárását is. A bábák számára oktatást szervezett, ahol ezeket a módszereket tanította is. Alapelvei – ahogy erre például a francia Frederic Leboyer, a modern szülészeti orvosi szemlélet egyik megújítója felhívja a figyelmet – a mai szülészet tudomány is gyakran igazolja:

A görögök Hippokratésszal úgy vélték, hogy a gyermek igyekszik megszületni. Azt állították, hogy a terhesség vége felé a gyermek úgy érzi, kimerült az élettára. Hogy életben maradjon, el kell hagynia a barlangot, amely addig védte. A lábával rúgja el magát, úgy próbál utat törni magának a szabadság felé. A régiek megérezték az igazságot. Ma már tudjuk, hogy a gyermek testében jelenik meg az a hormon, mely a vajúdás beindításáért felelős.<sup>18</sup>

Ami a korlátozásokat illeti, szükség is volt erre a szigorú szabályozásra, hiszen igen nagy hatalma volt a bábaasszonynak:

S ugye az meg maga bizonyosság, hogy a bábaasszony bárki másnál jobban tudja, ki várandós és ki nem? ... S ugye a bábák *gyógyfűvekkel és ráolvasással* képesek a szülés megindítására, **s ha úgy kívánják**, a szülési fájdalmak enyhítésére? S nemde arra is képesek, hogy nehéz szüléseket is levezessenek, s arra is, hogy a terhesség korai szakaszában elhajtsák a magzatot, **ha úgy döntenek?**<sup>19</sup>

17 Magyar nagylexikon. Budapest. 1999. IX. 497–498 o. Benedek István fordítása.

18 Frederic Leboyer: *A gyöngéd születés.* Fordította Szentés Róber. Budapest, T-Twins Kiadó, 1994. 107.

19 Platón: *Theaitétosz*... 149d. (Kiemelés tőlem: B. V.)



A Platón-szövegből nem derül ki – és nem találni biztos támpontot sem a görög textusban, sem a különböző fordításokban erre nézve –, hogy **kik is azok**, akik így vagy úgy kívánják befolyásolni a szülés menetét vagy a magzat sorsát, vagyis, hogy **ki a kompetens személy**: a szülőnő, a szülőpár, a bába, a család vagy a vének tanácsa. Ki jogosult dönteni ezekben a kérdésekben, mert aki dönt, annak a tudását ismeri el az adott társadalom mérvadónak.<sup>20</sup> Az orvosok számára – ha tartották magukat Hippokratész esküjéhez – tilos volt a magzatelhajtás, sőt a műtéti beavatkozás is. A görög bábák szaktudása tehát sorsdöntő lehetett a perinatális élet és halál kérdésében.

Feltétlenül szükséges azonban az értelmezésbeli óvatosság, mert esetleges fordítási tévedések és a belőlük kiinduló interpretációk könnyen vezetnek olyan félreértésekre, melyek aztán évszázadokon át szívós hagyományt teremtenek. Tanulságos példa, amire a mai óorkutatók jutottak: Plutarkhosz a spártai szokásokról szóló művében egy félrefordításból eredő *félreértésnek* tartják, hogy a spártabeli Taigetosz mint az életképtelennek ítélt újszülöttek tömeges veszőhelye lett volna. Az ókortörténész Németh György – összhangban az utóbbi évtizedek régészeti kutatási eredményeivel – meggyőző érveket sorol arról, hogy a spártaiak valójában nem pusztítottak el lényegesen több nem kívánatos újszülöttet, mint az ókor más – túlnépesedési gondokkal küzdő – kultúrái. Hozzáteszi, hogy a gyerekkitétel kevésbé volt veszélyes az anyára nézve, mint a magzatelhajtás. S korántsem csak Spártában gyakorolták ezt a szokást, sőt a spártaiak bizonyos szempontból még emberségesebbek is voltak más államok lakóihoz képest, ebben a poliszban ugyanis csak az életképtelennek ítélt csecsemőket tették ki, és ehhez is a phülé véneinek engedélyére volt szükség. A többi poliszban azonban általában a szülők döntötték el, felnevelik-e újszülöttüket, és ha úgy döntöttek, hogy nem, akkor kitették a gyermeket. Minden polisznak volt tehát egy apothetai nevű helye. A kitett gyermekek sorsa ritkán volt halál, ugyanis a gyermektelen párok, a rabszolgakereskedők vagy a bordélytulajdonosok összeszedték, és felnevelték őket. (A torzszülött gyermekeket azonban valóban megölték, vízbe fojtották vagy megfojtották.) Leggyakrabban a lánygyermektektől szabadultak meg, ugyanis az ő kiházásításuk nagy anyagi áldozat jelentett egy szegényebb család számára. A női munkát egyébként

20 A kérdés eldöntésére nem adnak támpontot egyéb fordítások sem, minthogy e tekintetben az eredeti görög szöveg sem egyértelmű. [149δ] „ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὥδινας καὶ μαλακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίττειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἐὰν ἴνέον ὄν† δόξη ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν”; Az angol fordítás: And furthermore, the midwives, by means of drugs and incantations, are able to arouse the pangs of labor and, if they wish, to make them milder, and to cause those to bear who have difficulty in bearing; and they cause miscarriages **if they think them desirable**.” A német fordítás: „Sokrates: Ja es können auch die Hebammen durch Arzneimittel und Zaubersprüche die Wehen erregen und, **wenn sie wollen**, sie auch wieder lindern und den Schweregebärenden zur Geburt helfen, oder auch, wenn diese beschlossen haben, sich des Kindes zu entledigen, **können sie es abtreiben**, solange es noch ganz klein ist?”

sem becsülték sokra a görög világban, a fiúk felnevelése azonban új munkáskezeket jelentett. A spártaiak a Taigetoszon található 'apothetai'-járól mai ismereteink szerint tehát *nem* letaszították, hanem a szakadék széléhez közel, egy meghatározott helyre *kitették* a nem kívánt gyermekeket. S nem feltétlenül csak az életre alkalmatlannak ítélt újszülöttek kerültek oda, hanem azok is, akik házasságon kívül születtek, vagy akiket a szüleik nem tudtak vagy nem akartak felnevelni. Fontos hangsúlyozni, hogy Spártában a gyermekeket csak a tanács engedélyével lehetett kihelyezni, és hogy ez még nem feltétlenül jelentett egyet halálos ítéletükkel.<sup>21</sup>

Tegyük hozzá, hogy nem kívánt vagy életképtelennek ítélt gyermekek kitevése és magára hagyása korántsem rendkívüli szokás a kora ókorban. Kitevésre az Ószövettség világában is láttunk (feltehetően nem kivételes) példát: Jákob egyetlen lányának, a megesett Dinának a gyermekét is atyai parancsra kitették a pusztában és sorsára hagyták. (Móz.1.34.)

Amint ez a Platón szövegből kiolvasható, és amit másfelől a történészek is megerősítenek: Spártával ellentétben Athénban a bábák ítélete alapján a hozzátartozók – elsősorban az apa – dönthetett az újszülöttek sorsáról, nem pedig a polisz tanácsa. Itt tehát a bábák szakmai ítéletén múltott, hogy az újszülött gyermek életképesnek vagy torznak minősül. Szókratész szerint a bábáknak könnyebben megy, hogy megkülönböztessék az ép újszülötteket a fogyatékosoktól, mint neki, a filozófusnak, hogy felismerje és elkülönítse a torzszülött gondolatokat az igaz és életerősektől.

Vagy tán az asszonyok néha árnyképet szülnek, néha meg valami valódit, amelyeket aztán alig lehet megkülönböztetni egymástól? Dehogya! De ha ez így lenne, akkor a valódi és nem valódi megkülönböztetése lenne a bábák legnagyobb és legszebb feladata.<sup>22</sup>

S a bábapárhuzam kibontása során Szókratész itt, mintegy mellékesen, elárul egyebet is a korabeli szokásokról:

Úgy tekints hát rám, mint aki bábaasszony fiaként maga is ezt a mesterséget űzi; és csak arra figyelj, hogy tehetséged szerint válaszolj kérdéseimre. Ha pedig alapos vizsgálat után szavaid árnyképek és valótlannak találnám, majd megcáfolnám és elvetném, *akkor se bőszülj fel ellenem, mint elsőszülött gyermekét védelmező nő!* Ezt csak azért mondom, drágaságom, mert sokan annyira fel szoktak bőszülni ellenem, hogy készek akár belém is marni, mikor valami ostoba fecsegésüktől fosztom meg őket. Nem hiszik el, hogy jóindulatból teszem ezt.<sup>23</sup>

21 Németh György: *A polisok világa*. Budapest, Korona Kiadó, 1999.

22 Platón: *Theaitétosz*... 150b.

23 Platón: *Theaitétosz*... 151c.

A „bábáskodó” filozófus éppenséggel a bábák bevett és társadalmilag jóváhagyott gyakorlatából meríti a maga szellemi bábáskodásának legitimitását és autoritását (miközben a kétségbeesett anyák érzéseit „természetesen” figyelmen kívül hagyja). Hogy pedig a satnya élő újszülöttek kihajtását, de legalább is kitevését itt szó szerint kell vennünk, azt maga Szókratész is megerősíti, amikor Theaitétosz újszülött gondolatát a valódi gyermekhez hasonlítva szól a névadó szertartásról, az *amphidromiáról*, amikor is az ötnapos (illetve esetleg tíznapos) újszülöttet a család barátai ünnepélyesen körbe hordozzák a házi tűzhely körül, és megvizsgálják életképességét. Ezt mondja Szókratész:

Üggyel-bajjal hát, de világra hoztuk magzatunkat, bármi is az valójában. Most pedig, a szülés után, a tűzhely körbefutására kell sort kerítenie a beszélgetésnek. Alaposan meg kell vizsgálnunk, vajon *kiérdemli-e magzatod*, hogy felneveljük, vagy satnya és hamis dolog, és értelmetlen erre. Vagy tán azt hiszed, hogy mindenáron fel kell nevelned csak azért, mert a sajátod? Hogy sorsára már semmiképp sem hagyhatod? S ha keresztkérdések tüzeiben látnád, akkor is türelmes maradsz? S nem indulsz fel túlon túl, ha *elsőszülött gyermekedtől a végén meg kell válnod?*<sup>24</sup>

Különös, körültekintő értelmezést igénylő mondatok ezek. Komolyabb kutatások nélkül nem tudjuk eldönteni, hogy mindez annyit jelent-e, hogy az először szülő anyák tapasztalatlanságuk folytán maguktól nem ismerik fel, ha újszülött bábájuk beteg vagy súlyosan fogyatékos, ezért kétségbeesetten próbálnak ellenszegülni annak, hogy elragadják tőlük gyermeküket. Meg kell jegyezni, hogy felvetődött olykor egy másfajta magyarázat is. Nevezetesen, hogy a szíriai–föníciai térségben évezredekkel korábban elterjedt nagyon archaikus szokásra, az elsőszülöttek mint „első termések” rituális feláldozásának görög változatára utalhatna itt Szókratész. Ez azonban a korszakot kutató történészek szerint nagyon kevésbé valószínű.<sup>25</sup> Azt tudjuk, hogy a poliszokban a nők gyakran – legalább két-három évente – hoztak világra gyermekeket. Törvény írta elő, hogy minden oikoszban legalább (!) egy fiú- és egy leánygyermeket hagyjanak életben. A poliszokban Spártát kivéve – ahol a vének tanácsa döntött – a bábák szakértelmét elfogadva általában a családfenntartó apa dönthetett afelől, hogy az újszülöttet felnevelik-e vagy sem. Azt a csecsemőt, akit a bábák életképtelennek ítélték, kitesztették a családból, azaz „kitették”. Tágabb összefüggések ismeretében ezért azt mondhatjuk, hogy a bábák kompetenciakörébe

<sup>24</sup> Platón: *Theaitétosz*... 161a.

<sup>25</sup> Hahn István: *Istenek és népek. II.* Budapest, Minerva Kiadó, 1980. 99. Németh György: A nők erényei. Női szerepek az ókori Hellaszban. *Rubicon*. 2001/06.

[http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/kinestar\\_2001\\_06\\_szam/11/3](http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/kinestar_2001_06_szam/11/3) (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

tartozott a várandósság és a szülés körül adódó, mind a várt, mind pedig a váratlan helyzet felismerése és a döntés is. A jó bába megválasztásának alapvető jelentősége van, hiszen az ő irányításán (is) múlik mind az anya, mind a magzat sorsa.

A poliszok túlnépesedési problémáira a születések számának szabályozására a csecsemő kitevése mellett, illetve vele szemben, kívánatosnak tartották a házasságközvetítést is, melynek elsőrendű célja a leginkább összeillő szülőpárok megtalálása volt.

Szókratész felhívja Theaitétosz figyelmét, hogy a bábák a legjobb hozzáértők a házasságközvetítés terén is. „Ők aztán tényleg mindent tudnak arról, hogy melyik asszony melyik férfival nemz kiváló gyermeket”, és igen „nagyra vannak tudományukkal, még inkább, mint a köldökszínór elvágásával” [149e]. Az ifjúnak minderről nem volt tudomása, minthogy nagyon fiatal lévén, még nem volt érintett. Ebből is arra következtethetünk, hogy a bábáknak ez a közvetítői működése korántsem a teljes nyilvánosság előtt zajlott, és feltehetően kiegészítő jövedelmet jelentett. Mindazonáltal a hivatás ilyen mérvű kiterjesztése valamennyire magyarázatra is szorult. Szókratész ezért igen szemléletes érvekkel indokolja, miért szükséges a bábatevékenységet kiterjeszteni a házasságközvetítésre, mégpedig úgy, hogy egyben el is határolja azt a konkurens (és egyben büntetendő) kerítői működéstől:

Mert gondold csak meg: vajon a föld termésének a gondozása és aratása, valamint annak ismerete, hogy milyen talajba milyen növényt és magot kell vetni, nem ugyanaz a mesterség-e? [...] S a női nem esetében, kedvesem, talán más mesterség lenne a vetés, és más mesterség az aratás ismerete?<sup>26</sup>

Minthogy Theaitétosz egyetért, Szókratész tovább is lép:

Csak hogy a férfiak és nők jogtalan és közönséges összehozása miatt, melynek kerítés a neve, a bábák – *akik igazi szent asszonyok* – már a házasságszerzést is kerülik: félnek, nehogy emiatt kerítéssel vádolhassák őket. Pedig az igazi házasságszerzéshez egyedül a valódi bábaasszonyok értenek.<sup>27</sup>

Vagyis: ha hihetünk a szókratészi elveket tolmácsoló Platónnak, akkor elmondhatjuk, hogy Athénban a perinatális folyamatok szinte teljes egészének felügyelésére

26 Platón: *Theaitétosz*... 149e.

27 A Platón Összes Művei magyar kiadásában lévő fordítás ezen a helyen még inkább kiemeli a bábák társadalmi presztízsére való utalást: „Hanem a férfi és a nő *jogtalan és avatatlan* párosítása miatt – melynek kerítés a neve – még a házasságközvetítést [tehát a jogos és avatott párosítást – B. V.] is kerülik a bábák, mint tisztességes asszonyok, attól való félelmükben, hogy emiatt a kerítőség vádjába keverednek, *mert csak a valódi bábaasszonyok méltóak a helyes házasságközvetítésre.*” (*Thaitéthosz*, 150a, Platón Összes Művei II. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984. 917. Kárpáty Csilla fordítása.)

a bábák voltak hivatottak és jogosultak: perinatális ügyekben ők voltak az autoritatív tudás birtokosai.<sup>28</sup>

A szövegből kiderül még egy figyelemre méltó részlet. Láttuk, hogy Szókratész mintegy Artemisznek tulajdonítja a törvényt, hogy bábák csakis a már nem termékeny, de az anyaságot saját tapasztalatból ismerő asszonyok közül kerülhettek ki, és Artemiszről (Zeusz és Létó lánya, Apollón ikertestvére) mint a szülés körüli teendőik istennőjéről beszél. Ám a görög mitológiában a szülés – a könnyű, szerencsés szülés – első istennője nem Artemisz volt, hanem *Eileithüia* (Ilíthia, latin megfelelője: Lucina), aki egyike Zeusz és Héra törvényes gyermekeinek. Eredetileg ő volt a kisgyermekek és a szülés óvó-védő istennője, ő segítette az asszonyokat a vajúdás és szülés idején, és csillapította fájdalmaikat. Ugyanakkor az ő hatalmában állt megnövelni a fájdalmakat és elnyújtani vagy akár siettetni a szülést. Eileithüia, aki engedelmes lánya volt Hérának, nem segítette azokat az asszonyokat, akikre nézve féltékeny és haragvó anyja ezt neki megtiltotta, különösen nem, ha éppenséggel a „csapodár” Zeusz volt a születendő gyermekek apja. Amint Ovidiusz Átváltozások-jában is olvasható: Az engedelmes Eileithüiának keresztbe tett lábbal, vagyis a szülési lábtartással ellenkező módon kellett ülnie, hogy eképpen hosszú napokra elnyújtsa a halandó Alkméné vajúdási idejét Zeusztól születő fiának, Héraklésznek világrajöveletekor. Közben pedig Eileithüia, ugyancsak anyja parancsára, idő előtt – a hetedik hónapban – megindította Nikippé szülését, így siettetve Héra védencének, Eurystheusnak világra jöttét, hogy majd neki szolgáljon Héraklész.

Olykor Eileithüia titokban ellenszegült anyjának, s titokban mégis csak segédkezett a „törvénytelen ágyban fogantak” születésénél, pl. megkönnyítette Létónak Zeusztól házasságon kívül fogant ikrei: Apollón és Artemisz világra jöttét.

Artemisz, a szűz istennő csupa ellentmondás: róla azt tartja a mítosz, hogy egy nappal hamarabb született testvérénél, majd maga segített anyjának Apollónt világra hozni, így első isteni feladata lett a gyermekszülés védelmezése. Ő lett a vadászat, a vadon, a vadállatok és egyben a termékenység, valamint a Hold szűz istennője. Szenvedélyes vadász volt, de ő volt a gondozójuk is, aki segítette, védte őket és utódlásukat biztosította. A szülő nők is gyakran hívták segítségül, és hozzá fohászkodtak vajúdásuk idején. Szókratész tehát mindenképpen joggal hivatkozik őrá, mint arra az istennőre, aki a bábák tevékenységét nagy szigorúsággal szabályozza, minthogy Artemisz volt mindezen felül még a *munkát vállaló nők* istennője is. Védelmezte a gyermekszülésről lemondó, dolgozó nőket, viszont kíméletlenül lenyilazta azokat, kik *mégis szültek*. Szókratész utalása erre a *paradoxonra* vonatkozik. Arra, hogy „egyfelől a természet

28 Vö.: Gradwohl Edina: Női fortélyok. Születésszabályozás a görög világban. *Rubicon*. 2004/12. [http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/noi\\_fortelyok\\_szuleteszszabalyozas\\_a\\_gorog\\_vilagban/2004/12](http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/noi_fortelyok_szuleteszszabalyozas_a_gorog_vilagban/2004/12) (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 14.)

erőtlenebb annál, hogy bármilyen mesterséget saját tapasztalat híján sajátíthasson el.”, másfelől: a baba munkát vállaló nő, aki nem szülhet. A bábák tehát akképpen válhattak hasonlóvá Artemiszhez („aki önmagához való hasonlóságukat tiszteli a bábákban”), hogy szültek ugyan gyermekeket, másképpen nem szerezhettek saját tapasztalatot, de ezek az asszonyok csakis *azután* váltak dolgozó nővé, amikor koruknál fogva már nem szülhettek többet, s így elkerülték Artemisz haragját.

Abból pedig, hogy Szókratész (Platón) még csak említést sem tesz Eileithüiáról, Héra lányáról, a szülés korábbi istennőjéről – aki anyjának ellenszegülve maga is bábáskodott Artemisz és Apollón születésénél –, arra következtethetünk, hogy ez idő tájt (vagyis a peloponnészoszi háborúk korában) Eileithüia, a törvényes isteni gyermek és vele együtt Héra, a hitvesi hűség, a család és a házi tűzhely őrzője, már háttérbe szoríthatott a város által tisztelt istenek rangsorában.<sup>29</sup>

## Emancipáció és autoritatív tudás

Hogyan függ össze a bábáság ókori görög intézménytörténeti példája az emancipáció fogalma kapcsán felvethető ismeretelméleti kérdésekkel?

Az 'emancipáció' jelentése a magyar nyelv értelmező szótára szerint:

<Jogszabályok v. előítéletek miatt> függő, alárendelt, elnyomott helyzetben levő csoportok, rétegek, ritk. egyes személyek felszabadítása és felemelése ugyanarra a szintre, amelyen a közösség teljes jogú tagjai élnek; egyenjogúsítás.

Az elmúlt másfél évszázad során azonban egyre világosabbá vált, hogy a fenti értelemben vett egyenjogúsítás eszméjének gyakorlati megvalósítása komoly elvi akadályokba (is) ütközik. Sürgető feladat éppen ezért az emancipációs eszme episztemológiai alapfeltevéseinek felülvizsgálata. A definícióban is tetten érhető felfogás hallgatólagosan előfeltételezi például, hogy értelmesen meghatározható, mit jelent a *minden személy* egyenjogúvá tételét jelentő „*ugyanaz a szint*”. Egyben előfeltételezi, hogy problémamentesen megadható az episztemológia tárgya, ami a szűkebben vett intellektuális tudás alapjainak vizsgálatát jelentené. Az episztemológusok természetesen mindenkor számoltak a gyakorlati orientációt szolgáló egyéb tudásfajtákkal is, hiszen, ahogy láttuk, „a természet erőtlenebb annál, hogy bármilyen mesterséget saját tapasztalat híján sajátíthasson el”, de a tudás ezen fajtáinak vizsgálata hagyományosan nem tartozott az episztemológia voltaképpeni tárgykörébe. Bacon és Descartes óta hangsúlyt kapott az az elv, hogy az ideális megismerő szubjektum képes – bármi le-

29 Megerősíti ezt a feltevést Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás – Platón Phaidónjának megértéséhez. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943.* Budapest, Magvető Kiadó, 1974. 133.



gyen is e képességének forrása – kritikai megfigyelés és/vagy helyes módszer követése útján elfogulatlan, objektív, azaz minden szubjektivitástól mentes ismeretekre szert tenni. Karl Popper jól ismert megfogalmazásában az uralkodó európai tudásezsmény, melynek meghatározó szerepe van a modern természettudományok szemléletében,

nem más, mint a kritikai vita hagyománya, amely nem önmagáért való, hanem az igazság kutatására szolgál... Nyugati civilizációnk legjelentősebb alkotó elemeinek egyike az, amit „racionalista hagyománynak” neveznék, amit még a görögöktől örököltünk.<sup>30</sup>

Ám az utóbbi évtizedekben az információtechnológia robbanásszerű fejlődése, a világháló kiépülése, valamint az ipari termelés szervezeti formáinak radikális átalakulása, úgy tűnik, *gyakorlatilag* is kérdéseessé teszi a tudás Poppertől idézett klasszikus, racionalista, kritikai objektivista önképének érvényességét. A kihívást – mondják – ma ugyanis elsősorban nem az információ gyűjtése, vagyis az ismerethez való *hozzáférés* jelenti, hanem a rendelkezésre álló adatok, információ és tudás hatékony feltérképezése, értelmezése, a releváns információ kiválasztása, felhasználása és egymással történő *megosztása*. Ez utóbbi ponton a tudásfogalom mögött korábban láthatatlan dimenziók tárultak fel, s a velük való szembesülés alapos átgondolásra készíti az episztemológusokat is. Jelen dolgozatban ennek a fordulatnak csak egyetlen, kiemelt felismerését igyekeztem megmutatni. Nevezetesen azt, hogy a tudás birtoklása, közvetítés, megosztása egyáltalán nem magától értetődő automatizmusok eredménye. Ugyanis rejtett szabályszerűségek működnek abban, hogy – egy tudásközösség tagjaként – egyáltalán kitől vagyunk *hajlandók* információt elfogadni és kitől nem. És itt a hajlandóság vagy az ignorálás nem pusztá pszichológiai indíttatású, individuális döntést jelent. A születés-születés körüli példákat pedig különösen alkalmasnak gondolom az új perspektívák megjelenítésére. Segítségükkel új megvilágítást nyernek a társadalom egész rendszerével kölcsönhatásban működő, és vele együtt változó tudásközvetítő mechanizmusok.

Nem térhettem most ki az episztemológia terén tapasztalható többi fontos fejlemény bemutatására: csak megemlítem a *morális dimenzió* megjelenítését célzó elemzéseket, valamint a *knowledge based knowledge-management* témakör alapvetéseit.<sup>31</sup>

30 Karl Popper: *Három nézet az emberi tudásról*. In: Szegedi – Forrai (szerk.): *Tudományfilozófia szöveggyűjtemény*. Fordította Papp Zsolt. Budapest, Áron Kiadó, 1999. 504. Ld. még: Békés Vera: *Változó tudásezsmények. Világosság*. 2005/9. 32–33.

31 Így például alapvetően felismerésekhez vezet az episztemológia morális dimenzióinak feltárására irányuló mozgalom, amelynek Miranda Fricker: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing* c. könyve (Oxford University Press, 2007.) szabott irányt, s melynek nyomában megindult kutatások módszeresen feltárják például az egészségügy rendszerében az orvos-beteg kapcsolatokban rejlő lényegi episztemikus igazságtalanságot. Ld. pl.: Havi Carel – Ian James Kidd: *Epistemic injustice in healthcare: a philosophical analysis. Med Health Care and Philos.* DOI 10.1007/s11019–014–9560–2. Ezúton mondok köszönetet Nemes László kollégámnak, aki

Az utóbbi évtizedekben megjelent új irányzatok mindegyike túllép az episztemológia korábban bevett hagyományain. Törekvéseikkel ugyan összhangban, de itt most a tudásfogalomnak csak egyetlen attribútumára összpontosítottam. De az autoritativitás minden nemű tudásnak olyan lényegi, társas jellemzője, amely a tudás antropológiai-tudásszociológiai dimenziójának, kontextuális jellegének figyelembevételkor vált láthatóvá. E kontextus feltárási folyamata egyben át is formálja a tudás természetéről való ismerettani elgondolkodásunkat, minthogy ezáltal az episztemológia korábban figyelmen kívül hagyott problémái – ráadásul *kulcsproblémái* – tehetők transzparenssé.

---

felhívta a figyelmemet a tudásetikai kutatások e nagyon fontos és ígéretes irányzatára.





# **A felszabadító művészet**



Darida Veronika

## A fel nem szabadított néző?\*

### Prológus

Mikor ezeket a sorokat írom, zárva vannak a színházak. A nézőség státusza szinte egyik napról a másikra megváltozott. Míg néhány napja még evidenciának tűnt, hogy a színház közösségi élmény, amely feltételezi a színészek és a nézők együttes, közös térben és időben való jelenlétét, addig most kénytelenek vagyunk az online „élő közvetítésekre” hagyatkozni, melyek száma rövid időn belül megsokszorozódott. Ez a színház erejét és az iránta való igényt mutatja. Továbbá szintén jelentőséggel bír, hogy míg korábban ezekért (többnyire mozitermekben) tetemes összegeket kellett fizetni, most mindenki, aki rendelkezik internetkapcsolattal, ingyen megnézheti őket. Ezek a törekvések (melyek a színházon kívül a koncertelőadásokat is jellemzik) mintha azt jeleznék, hogy a kultúra a válság idején demokratizálódik, hiszen *ad absurdum* szélesebb rétegek élvezhetnek egy-egy előadást, mint a normális időkben, amikor ez csak egy viszonylag szűk réteg privilégiuma. Számolni kell persze azzal, hogy a közösségeket védő külső vagy belső korlátozások miatt valószínű, hogy hamarosan a fizikai kontaktust igénylő előadások élő közvetítése is megszűnik, de akkor még mindig ott marad a korábban rögzített színházi felvételek és digitális archívumok megosztása. A színházhoz és kultúrához való ragaszkodás a fennálló szélsőséges körülmények ellenére segíthet abban, hogy ne uraljon el mindent a szorongás és a félelem, és még a falak közé zárva, a közösségtől elszakadva is emberi életet tudjunk folytatni.

### I.

Ahhoz, hogy a néző felszabadításáról beszélhessünk, ahogy ezt könyvének címében Jacques Rancière teszi,<sup>2</sup> eleve feltételeznünk kell egy már elnyomott nézőt. Ebből viszont számtalan kérdés adódik: Kik és miért nyomják el? Fizikai, testi vagy szellemi, gondolati elnyomásról van szó? Valós vagy csak feltételezett az elnyomás? Milyen társadalmi konvenciók és kényszerek vagy egyéni magatartások és nézetek béklyózzák le? Kötelező az elnyomó erőknek megfelelnie? A felszabadulás csak társadalmi összefogás révén valósulhat meg, vagy elég hozzá csupán az egyéni akarat? Az emancipáció egy közösség felszabadulása vagy az egyén önálló nagykorúsodása?

---

\* Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-4 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

2 Jacques Rancière: *A felszabadult néző*. Fordította Erhardt Miklós. Budapest, Műcsarnok, 2011.

Ugyanígy rá kell kérdeznünk arra is, hogy vajon a néző mindig el volt nyomva a színházban? Ehhez viszont elsősorban azt kell tisztáznunk, hogy mit értünk „színház” alatt. Egy rituális, kultúrateremtő aktust vagy egy épületet? Akár a hagyományos színháztörténeteket, akár a filozófiai megközelítéseket nézzük (elsősorban Nietzschét), azaz a gondolattal találkozunk, hogy színház és a tragédia eredete többnyire egy felszabadult állapothoz, közös(ségi) rítushoz vagy játékhoz kötődik. Nietzsche *A tragédia születésében* úgy írja le a dionüszoszi mámor állapotában létrejött átváltozást, mint a tragédia teremtő aktusát:

A dionüszoszi felajzottság tömegeket ajándékoz meg e művészi tehetséggel, dionüszoszi mámorukban tömegek érzik úgy, hogy ilyen szellemsereg nyüzsgi körül őket, amellyel meghitt azonosságban élnek. Ez történik a tragikus karral, s ez az esemény a drámai ősjelenség: az, hogy másnak, átváltozottnak látja magát, és átváltozottan cselekszik.<sup>3</sup>

Ugyancsak Nietzsche hangsúlyozza, hogy „az elvarázsoltság a feltétele minden drámai művészetnek. Ebben az elvarázsoltságban a dionüszoszi megszállott szatírnak látja magát, szatírként pedig meglátja az istent”.<sup>4</sup>

Ha az elképzelt összínházi kezdetektől elszakadva, a klasszikus görög színház fénykorát nézzük, akkor is azt tapasztaljuk, hogy a színház elsősorban ünnep, méghozzá népünnepély, a polisz ünnepe. Ahogy Erika Fischer-Lichte *A dráma történetében* részletesen leírja,<sup>5</sup> Athénban a városi Dionüszia a városállam legnagyobb ünnepét jelentette, melynek csúcspontján a tragédiák három napon át tartó előadására került sor. Ez tehát egyszerre volt szent ünnep (Dionüszosz isten ünnepe), kulturális esemény, valamint az államkultusz részeként a városállam reprezentálásának színhelye. Fontos hangsúlyoznunk, hogy ezeken az ünnepségeken – nézőként vagy szereplőként – minden athéni polgárnak joga volt részt venni. Továbbá azért, hogy ez senkinek ne okozzon jövedelemkiesést, a résztvevők nézőpénzt kaptak (ami egy tizennégyezer főt befogadó színház esetében jelentős állami kiadást jelentett). A Dionüsziaiak azonban nem csak ilyen értelemben jelentettek politikai színházat, hiszen a színpadon időnként megjelentek aktuálpolitikai témák is, mint Aiszkhülosz *Perzsák* (i.e. 472) darabja esetében, ami egyfajta haditudósítás volt, bár egészen szokatlan módon, a vesztesek szempontjából ábrázolta a közeli eseményeket.

Azt mondhatjuk, hogy a valóban demokratikus tömegszínház első (és azóta is kivételes jelentőségű) történelmi példája a görög színház. Nem véletlen, hogy 1953-ban Roland Barthes *Az antik tragédia hatalma* címen egy nagyszerű tanulmányt szentel az athéni népszínháznak. A filozófus szerint ez volt az egyetlen olyan autentikus színház,

3 Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Fordította Kertész Imre. Budapest, Európa, 1986. 72.

4 Nietzsche: *A tragédia születése*. 73.

5 Erika Fischer-Lichte: *A dráma története*. Fordította Kiss Gabriella. Budapest, Jelenkor, 2001.

mely egyszerre volt képes arra, hogy az Ünnepe és a Megismerés színtere és helyszíne legyen. A Dionüszia szervezett népünnepélyein, a munka idejének felfüggesztése során, egy valódi tudás lángolt fel.<sup>6</sup> Emiatt máig ezt tekinthetjük a társadalmi és politikai színház legfontosabb modelljének. Barthes külön hangsúlyozza a görög tragédiákban a Kar szerepét, mely a kollektivitás, a valódi emberi hang megszólalása, és egyben az események *par excellence* kommentárja volt.<sup>7</sup> A tragikus események a Kar felidézése által lettek egy közösen elgondolt történelem részei. Ennek a kollektivitásnak a fájó hiányától szenved minden modern színház, ahol már rég nem szólal meg a Város hangja és képviselője. A színház pedig ezáltal elvesztette eredeti értelmét és küldetését.

Ebből a pár gondolatból is látszik, hogy Barthes nem hisz abban, hogy a klasszikus görög színház feltámasztható lehetne. Legfeljebb annyit fogad el, hogy bizonyos elemeket újra felfedezheti a színház, elsősorban a nyílt teret (az agorát). Ezért tartja kiemelkedő jelentőségűnek az akkor induló avignoni fesztivált, mely lehetőséget teremt arra, hogy egy nyitott és nyilvános térben tegyék fel a színházi alkotók, minél szélesebb közönség számára és előtt, a korszak sürgető kérdéseit. (Zárójelben jegyezzük meg, hogy ekkor Barthes még nem láthatta, hogyan válik majd, néhány évtized múlva, Avignon is nagyüzemmé, előadásgyárrá, sikeresen működő, kapitalista gazdasági vállalkozássá).

Barthes gondolataihoz kapcsolódva hozzátehetjük, hogy valószínűleg a nyílt terek elhagyása és a színházépítészet fejlődése is hozzájárult ahhoz, hogy a színház közösségi jellege (mely még a középkor vallásos színjátékformáit, a *commedia dell'arte* szabadtéri előadásait vagy a Globe-hoz hasonlóan nyitott színházakat is jellemezte) egyre inkább háttérbe szoruljon.

Az idő múlásával az egyre erősebb bezártság egyre szigorúbb színházi illemszabályokkal párosul. A színházi élményt már nem a felszabadultság és a kollektív öröm, hanem az illemkódexek határozzák meg. Az udvari színházak fejlődésével pedig eljutunk oda, hogy a színház a társasági élet színtere lesz, ahol a nézőtérén megjelenő előkelőségek legalább annyira érdekesekek, mint a színpadon látott darab. Sőt, a klasszikus francia színház fénykorában az arisztokraták a színpad szélén foglaltak helyet, így a többiek számára a színpadi látványosság részévé váltak.

Összegezve azt látjuk, hogy az évszázadok során a közösségből lassan közönség lesz. Méghozzá fegyelmezett közönség, aki tisztában van az etikett a színházi nézőkre vonatkozó részével. Gondoljunk bele, a mai napig léteznek általánosan elfogadott tiltó szabályok arra vonatkozóan, hogy mit nem lehet csinálni a színházban (pl. beszélgetni, enni, aludni, hangosan köhögni, kalapot viselni, mobiltelefonálni stb.). Főként tudatában vagyunk annak, hogy felvonás közben nem lehet elhagyni a nézőteret. Természetesen akad néhány példa a szabályok megszegésére, de ezek többnyire ritka esetek.

6 Roland Barthes: *Écrits sur le théâtre*. Paris, Seuil, 2002. 39.

7 Barthes: *Écrits sur le théâtre*. 44.

Mindmáig sokkal kevesebb az olyan előadás, amely közben a nézők valóban szabadon viselkedhetnek, korlátozás nélkül mozoghatnak vagy akár távozhatnak is, anélkül, hogy ezzel megzavarnák az előadás zavartalan menetét (ezek többnyire helyspecifikus vagy extrém hosszúságú előadások).

Ugyanakkor a közösség/közönség kérdéséhez az is hozzátartozik, hogy a 60-as években induló (és máig kiható) performance-mozgalommal egyfajta visszatérés figyelhető meg a „kezdetekhez”. Erika Fischer-Lichte *A performativitás esztétikájában* arról ír, hogy az esztétikailag kategorizálhatatlan előadások nyomán „ismét varázsossá válik a világ, megváltoznak a benne részt vevők”.<sup>8</sup>

Ez akkor elsősorban az előadások eseményszerűségének, a játékosok és nézők együttes testi jelenlétének volt köszönhető, valamint annak, hogy ezek a performance-ok – ahogy a Nietzsche által elképzelt összínház is tette – küszöbtapasztalatok, liminális állapotok elérésére törekedtek. A közösen és valóban átélt folyamatok adták az egyes „valós aktusok” (ahogy Richard Schechner nevezi a színházi cselekvéseket) közösségteremtő erejét. Ezt pontosan igazolja a Performance Group *Dionüszosz* 69 előadása,<sup>9</sup> melyben abszolút felbomlottak a hagyományos nézői-színészi szerepkörök, így kerülhetett sor adott esetben (pl. Pentheusz felszabadítása érdekében) a nézők aktív közbeavatkozására. Ekkor azonban a kiszámíthatatlan nézői aktivitással eleve számolt az előadás.

Általánosságban elmondható, hogy napjainkban mindkét színházi forma – a konvencionális és az eseményszerű – egyaránt megtalálható, mindkettőnek megvannak a maga illemszabályai és a saját „mintanézői”, akik az adott színház vagy performance konvenciójához vagy non-konvenciójához alkalmazkodnak. Mind a kőszínházba, mind a független színházakba járók többnyire elégedettek a saját színháznézői gyakorlatukkal, vagyis nem igénylik a felszabadítást.

## II.

Jacques Rancière nagyhatású művében, *A felszabadult nézőben*, „a néző paradoxonáról” beszél. Ez alatt azt érti, hogy habár abban egyetértés van, hogy nincs színház néző nélkül, ugyanakkor a nézés többnyire a tudás és a cselekvés ellentétéként jelenik meg, egyfajta passzivitásként.<sup>10</sup> Véleménye szerint csak az „új színházban” válnak a

---

8 Erika Fischer-Lichte: *A performativitás esztétikája*. Fordította Kiss Gabriella. Budapest, Balassi, 2009. 249.

9 Richard Schechner: *A performance*. Fordította Regös János. Budapest, Múzsák, 1984.

10 Ezen a ponton érdemes megjegyeznünk, hogy a szerző nem pontosítja, hogy pontosan milyen színházi hagyományról beszél. Álláspontja viszont szinte bármelyik színháztörténeti korszakban vitatható, mert a nézés – legalábbis az igényes és nem pusztán szórakoztató színházban – mindig feltételezett értelmezést, aktivitást.



nézők aktív résztvevővé. Ehhez két modellt vagy paradigmát említ: a brechti és az Artaud-féle színházat, melyek egymás szöges ellentétei. Míg Brecht színháza mindig egy tudatos távolságtartást feltételez, ahol a néző mintegy kutató lesz (színpadon ábrázolt társadalmi jelenségeket figyel meg, azok okait kutatja); addig Artaud színháza a távolság kiküszöbölésére törekszik azáltal, hogy a nézőt bevonja a cselekmény erőterébe, aki így megtapasztalhatja a színház valódi életenergiáit. Egy ponton azonban ez a két ellentétes színház elképzelés mégis találkozik: a színházat mindkettő a közösség lényegi formájaként gondolja el. A színház huszadik századi reformja tehát abban áll, hogy (legalábbis elméletben) újra közösségi gyülekezetté vagy ceremóniává változik.

Itt viszont ismét felmerül az a kezdeti probléma, hogy mit érthetünk „színház” alatt. Brecht a *Sárgarézvásár* szövegeiben a hagyományos színházról való elhatárolódásra, egy fogalmi megkülönböztetést kínál: *teátrum* és *táetrum* (vagy a régi fordítások szerint színház és „szánhíz”) között. A következőket írja: „Ahogy láttuk, *táetrumunk* megkülönbözteti magát a *teátrumtól*, ettől az elterjedt, kipróbált, népszerű és nélkülözhetetlen intézménytől”.<sup>11</sup> Adódik a kérdés, hogy: mi ennek a megkülönböztetésnek az alapja? Brecht válasza szerint a *táetrumot* társadalmi elkötelezettsége határozza meg. A *táetrum* feladata az, hogy „mindent, ami az emberek között történik, teljes valójában, ellentmondásosságában, a megoldhatóság vagy megoldhatatlanság állapotában mutasson fel”.<sup>12</sup> Mert, szintén a *Sárgarézvásárt* idézve: „Nincs olyan, ami ne a társadalom ügyéhez tartozna.”<sup>13</sup>

Brecht így írt az elnyomásról: „Nem sokan látják a kínzók felszámolásának módszereit. A kínzók felszámolása csak akkor következik be, ha elég sok ember tud szenvedéseinek és veszélyeinek okáról, az ugyanolyan eljárásról, a kínzók felszámolásának módszeréről. Szóval ez attól függ, hogy elég sokan adják-e tovább tudásukat”.<sup>14</sup>

Érdemes megjegyezni, hogy részint ezekből a gondolataiból nő majd ki az Augusto Boal nevéhez köthető „elnyomottak színháza”.<sup>15</sup> A brazil rendező és színházpedagógus azonos című alpműve szerint a néző nem passzív, hanem tudatosan gondolkodik és cselekszik. A színház ezért olyan laboratóriumnak tekinthető, mely egyben próba a társadalmi cselekvéshez, vagy radikálisan fogalmazva „a forradalom előszobája”.

Ugyancsak Boal beszél a „láthatatlan színházról”, a színházon kívüli környezetben lezajló olyan akciók kapcsán, melyek során a nézők nincsenek tudatában annak, hogy megrendezett eseményt látnak. Ezek célja a provokáció, az azonnali reakció kiváltása, a társadalmi hatás.

11 Bertolt Brecht: *A sárgarézvásár*. Fordította Boronkay Soma. Budapest, Balassi, 2013. 156.

12 Brecht: *A sárgarézvásár*. 76.

13 Brecht: *A sárgarézvásár*. 76.

14 Brecht: *A sárgarézvásár*. 42.

15 Augusto Boal: *Theatre of the Oppressed* (1974), New York, Theatre Communications Group, 1993.

Rancière gondolatmenete azonban nem ilyen irányban halad tovább, ő nem a konkrét és elkötelezett politikai színházat képviseli. Ez abból is látszik, hogy kijelenti: „Az embert nem egy színházi előadás megtekintése vezeti el a világ megértéséhez, ahogy nem az intellektuális megértéstől halad a tett elhatározásáig.”<sup>16</sup> A felszabadítás tehát nem azt jelenti, hogy a néző felelős és tudatos állampolgárként kezd el viselkedni az előadás élménye nyomán. A néző cselekvése abban áll, hogy megfigyel, kiemel, összevet és értelmez – ám mindezt a nézés segítségével teszi. Vagyis a valódi felszabadítás: a nézés és a cselekvés közötti ellentét felszámolása. Ugyanakkor a néző nem csupán egy kollektíva részeként értelmez és érez, épp ellenkezőleg, valójában akkor jut el a megértéshez, ha a „saját költeményét írja”.<sup>17</sup> Ami nem azt jelenti, hogy megszűnik a színház közösségi jellege, sokkal inkább azt, hogy nincs semmilyen előre prognosztizálható színházestétikai hatás, mert a színházi közösséget mindig egyének alkotják, akik eltérő módon fogják megtapasztalni a művek politikai hatását. Úgy is mondhatnánk, hogy a színházban a valódi felszabadítást az jelenti, ha nem kell eldöntenünk, hogy a nézők passzívak vagy aktívak, hogy kollektív vagy egyedi testként vannak-e jelen, mivel az egyes kategóriák közötti határvonalak eltűnnek. A kortárs színház – melyet mindenekelőtt a határátlépések és műfajkeveredések jellemeznek – pedig remek terepet biztosít ehhez az új esztétikai tapasztalathoz, mely az érzékelési tartomány (vagyis az érzékelhető) új felosztásával jár együtt.<sup>18</sup> Rancière-t idézve: „A mozi, a fotó, az installáció és mindenfajta testi, zenei- és hangperformansz egyaránt hozzájárul az érzékelési kereteink és az érzelmi dinamizmusunk újraformálásához, s ezáltal lehetséges utakat nyit a politikai szubjektíválás új formái felé”.<sup>19</sup>

Mindazonáltal lényeges hangsúlyozni, hogy Rancière könyvének csak rövid része (leginkább az első fejezete) foglalkozik kifejezetten a színház kérdésével. Ennek ellenére a kortárs színházi diskurzusban megkerülhetetlen referenciának számít. Még akkor is, ha az itt megjelenő „felszabadult nézőről” valójában nem tudunk meg túl sokat. Ha mégis megpróbálnák leírni, azt mondhatnánk, hogy legjellemzőbb vonása talán az, hogy már nem mástól várja a felszabadítását. Ugyan képes összhangban látni az artaud-i és a brechti alapelvet (az érzékek felszabadítását és a megértésre törekvést), de nem vár el egy „végcélt” a színháztól, vagyis a színház számára nem a metafizika vagy a politika terepe.

Mindehhez hozzátehetjük, hogy a felszabadult néző arra is fenntartja magának a jogot, hogy „tűnődve” nézze a színházi képeket (ahogy erre Rancière könyvének utolsó

16 Rancière: *A felszabadult néző*. 48.

17 Rancière: *A felszabadult néző*. 14.

18 Erről bővebben lásd Rancière: *Esztétika és politika*. Fordította Jancsó Júlia. Budapest, Műcsarnok, 2009.

19 Rancière: *A felszabadult néző*. 58.

fejezete utal<sup>20)</sup> – mintegy az aktivitás és a passzivitás közötti köztes állapotban, nem döntve el, hogy a művészethez vagy a nem művészethez sorolja-e őket.

Hiszen már felszabadult a hagyományos konvenciók alól, így szabadon dönthet nézői attitűdjé megválasztásáról.

---

20 Melyek maguk is „tűnődő képek”, hiszen ahogy Rancière hangsúlyozza, mindig valami olyat tartalmaznak, ami ellenáll az elgondolásnak. Rancière: *A felszabadult néző*. 88.



Kusper Judit

## **Periodikus emancipáció Az *Uránia* folyóirat emancipációfogalmai a XVIII. század végén\***

Feminizmus? Mi csináltuk, míg mozgalom nem lett belőle!  
(Kóbor Tamás)<sup>2</sup>

Az önmagunkról alkotott kép nem csupán saját alkotásunk: megtalálható benne mindaz, amit életünk során kívülről, a mindenkori társadalomtól, a szűkebb szocializációs közegekből (családunktól, közeli barátainktól) kapunk, és amit a belülről érkező intuíciók, inspirációk vagy éppen tudáselemek alapján felépítünk. Az énkép alakulásának történeti perspektívája tetten érhető az egyes szám első személyű, önéletírás- vagy valomásjellegű megszólalásokban, ám ugyanilyen izgalmas terepet kínálhat az értelmező számára az aktualitást műfaji sajátosságként elváró folyóiratok társadalmi evidenciaként rögzített genderképének interpretációja, melynek segítségével képet kaphatunk a korabeli identitásképző és -formáló stratégiákról.

Vizsgálódásunk terepe a XVIII. század végének éppen éledő magyar folyóiratkultúrája, ezen belül is az 1794–95-ben három lapszámot megért *Uránia* című folyóirat, melynek segítségével a korszak társadalmi szereplehetőségeit, a nő mint másik ábrázolását s az ezek segítségével formálódó befogadói (ön)képet igyekszünk megérteni a lapszámok szépirodalmi, ismeretterjesztő vagy éppen szerkesztői megszólalásainak segítségével. A folyóirat két szerkesztője, Pajor Gáspár és Kármán József *Urániájukkal* egy nőknek szóló folyóirat szerkesztésének koncepciója mellett felállítják a maguk nőkoncepcióját is. Nem csupán egy több műfajt felvonultató periodika teremődik meg, hanem tanúi lehetünk annak is, hogy a több mint kétszáz évvel ezelőtti narratív teljesítmények milyen szerepet játszhattak a korabeli emancipációfogalmak kialakulásában, s mindezek hogyan konstruálták meg azt a nőképet, mely az olvasók önképének alakulását (rövid és hosszú távon egyaránt) befolyásolhatták.

Már a folyóirat címe sejteti az intenciót: *Uránia* az ókori görög mitológiában a kilenc múzsa egyike, Zeusz és Mnemoszüné lánya, a csillagokba írt tudományok és az asztrológia védelmezője. A korabeli címadási hagyományban is ritkának számított a női név mint folyóiratcím, s esetünkben kétszeres telitalálattal is számolhatunk: egy-

\* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

2 Ignótus: *Emma asszony levelei. Egy nőimitátor a nőemancipációért*. Kardos Péter, Matolcsy Ildikó, Sebestyén Lajos, Szalay Károly (szerk.) Budapest, Magvető, 1985. 12.

részt egy nőknek szóló folyóirat kap nőinév-címet (gondoljunk csak napjaink magazinnevadási szokásaira), másrészt Uránia múzsai státusza sem mindennapi. Uránián (s talán még a történetírás múzsájaként ismert Kleión) kívül bármelyik múzsa „irodalmibb” választás lett volna: Kalliopé, Thaleia, Melpomené, Polühümnia, Euterpé és Erató mind az epikus, lírai vagy drámai, tragikus költészet múzsái, Terpsikhoré a tánc múzsája, míg éppen Uránia lóg ki a sorból. E kegyes leányzó nem az emelkedettség, finomság, művészi megszólalás pártfogója, hanem éppen egy olyan tudományterületé, mely a felvilágosodás idején, a XVIII. század második felében kap egyre jelentősebb szerepet az európai tudományosságban. Emellett az égbolt asztrológiai megfigyelése hidat képez az antikvitás és a modern természettudományok között, ám eltávolodik a keresztény világképtől.

Uránia így azon modern nő archetipikus mintájaként is értelmezhető, aki ismeri az égbolt titkait, emellett múzsai, inspiráló pozíciót tölt be. Jelképe és attribútuma az ókortól kezdve a földgömb, mely a XVIII. században a szabadkőművesség egyik jellegzetes ikonográfiai jelölője is.<sup>3</sup> A múzsák néhány évvel korábban már megjelennek a korabeli magyar periodikairodalomban, *Magyar Múzsza* címmel jelentek meg „a hírlapok melléklapjaként, általában egyívnyi terjedelemben megjelentetett, túlnyomórészt verseket tartalmazó”<sup>4</sup> kiadványok. „Adott ki *Magyar Múzsát* a pozsonyi *Magyar Hirmondó* 1787–1788, a bécsi *Magyar Kurir* 1786–1789 között. A bécsi *Magyar Mercurius* Pántzél Dániel szerkesztése alatt felújította a melléklap kiadásának gyakorlatát, így 1793-tól 1795-ig napvilágot láttak az *Ujj Bécsi Magyar Múzsza* számai.”<sup>5</sup> Csokonai *Nyájas Múzsza* címmel tervezett saját lapot, majd *Diétai Magyar Múzsza* címmel jelentette meg pozsonyi kiadványát. E folyóiratcímekben a múzsza szó – ahogy arra tartalmuk alapján következtethetünk – gyaníthatóan éppen az Uránián (és Kleión) kívüli múzsákra utalhat, amennyiben elsősorban a szépirodalmi, azok közül is a lírai megszólalás közvetítését segítik elő, melyben ugyancsak fellelhetjük az emocionális irodalmak női címzettjeinek jelenlétét.

A nőknek szóló folyóirat koncepcióját maguk a szerkesztők is vakmerőnek s újszerűnek tartják, ám szükségszerűségét nem kérdőjelezhetik meg: az eredeti, magyar művek közlése mellett fontosnak tartják megmagyarázni az odaértett befogadók kiválasztását:

3 Kármán József és Pajor Gáspár szabadkőművesek voltak, erről lásd bővebben: Jászberényi József: *A SZ: SOPHIA' Templomában látom én felszentelve NAGYSÁDAT. A felvilágosodás korának magyar irodalma és a szabadkőművesség*. Budapest, Argumentum. 2003.

4 Debreczeni Attila: *Folyóirat vagy gyűjteményes kötet? (Csokonai Diétai Magyar Múzsája)*. In: Pusztai Bertalan (szerk.). *Médiumok, történetek, használatok – Ünnepi tanulmánykötet a 60 éves Szajbély Mihály tiszteletére*. Szeged, Szegedi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék. 2012. 39–47. 41.

5 Debreczeni Attila: *Folyóirat vagy gyűjteményes kötet?...* 41.

Az, hogy ezen Munkát *különösen* az Asszonyi-nemnek szántuk, nem zárja-ki a' Férjfiakat-is. Kívánunk a bölts Ítéelőktől olvasatni, hogy *jobbítottassunk* – a' Gyengébbektől, hogy *jobbítsunk*. Talán lesz itt amott Munkánkban, a' melly Kívánságunk' mind két Részének meg-felel.

Nem bántjuk-meg a' Férjfiúi Nemet, ha azt állítjuk, hogy a' Szép Nem, az Ízéls' *Uralkodónéja*. Lány Érzések hatalmasabban el fogadja mint azt, a' mi Szép. Nem kételkedünk, hogy egy Nemnek Tökéletesítése által a' másnak-is szolgálunk, akár azért, mivel a' *házi tiszta Örömet fel-emelni* igyekezőnk, ha hogy Házastársakból – érzékeny Barátnékat, és kellemetes Társalkodónékat készíthetünk [...], annak *Vonszó* Természeti Ereje által, vagy azon nemes *Vetekedés* által, mellyet annak Pallérozása szülhet.<sup>6</sup>

A (szerzői vagy szerkesztői nevet nélkülöző) *Bé-vezetés*ben megfogalmazott szándékból egyúttal kiolvashatjuk a női nem (Szép Nem) szerepét is: ha a folyóirat cikkeit elolvassák a nők, pallérozottabbak, tájékozottabbak lesznek, emellett a *szépírásnak* (talán az irodalomnak, költészetnek) ők lehetnek a valódi befogadói, hiszen érzékenyséjük, emocionáltságuk magasabb foka fogékonyabbá teheti őket a szépirodalomra. Itt is megfogalmazódik tehát az a társadalmi elvárásként is mindmáig létező, agyfélteke-dominanciaként is értelmezhető koncepció, mely alapján a férfiakat inkább a racionalitás, a nőket pedig az emocionalitás uralja. Ám e genderfelfogáshoz lényeges következményt is kapcsolnak: a nők művelésének, majdani műveltségének fontos következménye, hogy házastársaikkal színvonalas társalgást folytathatnak, avagy a hallgató, sokszor (színvonalas társalgásra alkalmas) nyelvétől megfosztott nő kikerül a némaság börtönéből, s így – értelmes társalgásaiknak köszönhetően – valódi barátnéja lesz férjének.

A nők felemelésének, emancipálásának koncepciója nem az *Urániában* fogalmazódik meg először: 1791-ben már Kazinczy Ferenc Batthyány-Strattmann Lajosnak írt levelében is olvashatunk a Magyar Árkádia-koncepcióról, melyet a római Academia degli Arcadi mintájára tervezett megvalósítani. A szabadkőműves vezetők irányítása alatt működő irodalmi társaságnak magyarországi és erdélyi ágat tervezett, szerkezetiileg pedig három rendre tagolódott volna: „a »lehelők« karába a vizekről elnevezett írókat, a »védők« karába a hegyek neveit viselő mecénásokat és főurakat, a »múlatók« vagy »gyönyörködtetők« karába a fák és füvek nevét viselő női közönséget képzelte.”<sup>7</sup> Figyelemre méltó, hogy a Kazinczy által megfogalmazott tervben is befogadói szerep jut a nőknek, nem pedig alkotói (s nem is mecénási, ami azért is meglepő, mert a kor jelentős mecénásai között – az Uránia előfizetői jegyzéke alapján is – számos nemesasszonnyal találkozunk). Kazinczy tagja volt egy, a tervezetthez hasonló társa-

6 *Bé-vezetés*. In: Szilágyi Márton (szerk.): *Első Folyóirataink: Uránia*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999. 16.

7 Mészáros Gábor: Tudós társaságok és donációs mecenatúra a 18. századi irodalomban. Széchényi Ferenc mint Pálóczi Horváth Ádám patrónusa. *Irodalomtörténeti Közlemények*. 2019/6, 772–782. 775.



ságnak, a Rózsarendnek, mely ugyancsak allegorikus titoknarratívát követett a tagok virágelnevezéseiben, összejöveteleiket sétáknak hívták, s a rend egyik célja – a felvilágosodás tudós társaságainak általános tudomány- és kultúraközvetítése mellett – a nők felemelése, művelése volt.

Az Uránia előszava – a korábban idézettek mellett – ugyancsak rímel e női befogadói, alapvetően passzív szerepre: „Leg-szebb Álmaink közzül-való az, ha egy kellemetes Hazánk’ Leányának unalmas Óráját *hasznossan* rövidíthetjük.”<sup>8</sup> S ki más lehetne hasznosabb társa e leánykáknak, mint a most induló (asztrológiai) múzsa, Uránia, akihez a *Bé-vezetés* szerzői az utolsó bekezdés különös invokációjában fordulnak: „Gyenge Leányka! Indúl-el immár ki mértt Útadon, emlékezzél-meg *Mennyei Származásodról* – *Taníts!* és *igyekezz tetszeni!* *Légy tiszta, és kellemetes!* Légy hasznos Társalkodónéja Hazánk’ szerelmes Leányinak, a’ kik közé most ki-botsátunk.”<sup>9</sup> Ha az előzőekben a nők kellemetes társalkodónévá való kiművelése jelenik meg célként, itt egy elegáns ellipszissel a házastárs helyébe (akivel a nő a társalgást folytatja) a folyóirat lép – persze engedjük meg, hogy első lépésként. S csak a folyóirattal (könyvekkel) való társalgás után lesz képes az immár kiművelt nő beteljesíteni azt a feladatot, melyet most az Urániának kell ellátnia.

Az eddig kibontakozó szerkesztői, kanonizációs, névadói stratégiák a narratíva urálásának vágyát építik be mind a szövegekbe, mind a mögöttük húzódó koncepciókba. Láthatóan kibontakozik egy ideális nőkép, melyet – mondhatjuk, szükségszerűen – nem a nők, hanem a férfiak képeznek meg. A folyóirat férfi szerkesztőinek „szép nem”-ről alkotott koncepcióját az érzékenység és változtatás igénye határozza meg. Folyamatosan megerősítik, hogy a nőknek valamilyen más entitássá kell változni, a „Légy valamilyen!” imperatívusza nem csupán a (poszt)modern társadalmak sajátja<sup>10</sup>, s bár itt nem a teljesítmény társadalma határozza meg a nő életét, hanem a férfi (férj) idealizált elvárásrendje, mely létrehozza azokat a fogalmi kereteket, melyek a befogadóként applikált nők életére, önképére, gondolkodására, testképére messzemenő hatással lesznek.

A folyóirat nem rejtett célja a hiányzó tudáselemek felismerése, ám nem kérdéses, ki szerint hiányoznak e tudáselemek. Nézzük hát meg, milyen archetipikus minták körvonalazódnak az *Uránia* három lapszámában, s ezek mögött milyen szerkesztői (vagy azon is túlmutató) koncepció rejlik!

A folyóirat – eltérve a korabeli Múzsza-kiadások szerkezetétől – kimondottan színes műfaji repertoárral szólította meg olvasóit, s e sokszínűség mögött is jól kitapintha-

8 Szilágyi Márton (szerk.): *Első folyóirataink: Uránia*, 16.

9 Szilágyi Márton (szerk.): *Első folyóirataink: Uránia*, 17.

10 Byung-Chul Han: *A kiégés társadalma*. Ford. Miklódy Dóra, Simon-Szabó Ágnes. Budapest, Typotex Kiadó. 2019.

tó a megszólított olvasóközönség (vélt vagy valós) igénye. Ide sorolhatjuk a mesék domináns jelenlétét is, mely összetett funkciót rejtethet: a mesék megjelenése mögött egyrészt a befogadók infantilizmusának feltételezését sejthetjük, másrészt a mesemű-faj segítségével beléphet az olvasó a felvilágosodás (és kora romantika) kánonjába, a mesék legtöbbje korabeli német vagy francia lapokból, kötetekből származó (fordítói vagy szerzői név nélküli) fordítás.

*Az által-változott törpe*<sup>11</sup> és *A' Kintsásó*<sup>12</sup> Cajetan Tschink osztrák szerző műveinek fordítása,<sup>13</sup> s bár a lap nem a *Mesék* fejezetcím alatt tárgyalja őket, műfaji szempontból műmeseként, mesenovellaként értelmezhetők. A művek csodás történetek, tele rejtélyekkel, titkokkal, sokszor mágiával, magtalálhatók bennük a korabeli szabadkőműves ikonográfia elemei is. S bár már emiatt is érdekesek lehetnek a kutató számára, témánk szempontjából inkább a retorikai megformáltság válik jelentőssé. A szerkesztők a Tschink-művek közül ügyes kézzel a szerelmi tematikát is megjelenítő műveket választják, s ezekben is az erkölcsi mozzanat, a példázatosság fog nagy szerepet játszani. A szövegek legfőbb erénye a nőknek, asszonyoknak szóló tanulság lesz, így szükségszerűen hozzáolvassuk a kijelölt befogadót is, aki a retorikai szint mellett a lexikális szintet is befolyásolja. A szerkesztők, fordítók feltételezhető koncepciója szerint a magyar olvasóknak idegenül csengett a mágikus világkép irodalmi terminológiája,<sup>14</sup> ezért e kifejezésekhez sok esetben a magyar néphit szókincséből merítettek.<sup>15</sup> Feltételezhetjük, hogy nem a (szabadkőművesként tájékozott) férfitársaiknak kívántak kedvezni, hiszen számukra valószínűleg ismerősen csengtek e kifejezések, hanem a páholyokba fel nem vett, a szabadkőműves titkokat kevésbé (vagy semennyire sem) ismerő hölgyolvasók befogadását igyekeztek megkönnyíteni.

Hasonlóan morális tartalommal és célzattal bírnak a folyóirat rövid meséi, fabulái (*Mesék* cím alatt<sup>16</sup>), anekdotái, keleti történetei. Didaktikusan fejtik ki véleményüket (pontosabban tanításukat) a férfi-nő kapcsolatról, erkölcsnemesítő célzattal beszélnek arról, hogyan viselkedik egy asszony a férjével, a keleti, orientalista történetek pedig éppen egzotikumuk segítségével megerősítik azon tanítást, hogy a morális törvények általános érvényűek.<sup>17</sup>

11 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 31–54. (itt *Az el-változott Törpe* címmel) és 119–126. (Az Uránia I. és II. számában jelent meg, folytatásban).

12 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 219–236.

13 A folyóirat szövegeinek forrásairól kiváló monográfiát írt Szilágyi Márton, melyben részletesen elemzi a forrásszövegeket és a fordításokat is. Szilágyi Márton: *Kármán József és Pajor Gáspár Urániája*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Könyvkiadó. 1998. 216–218.

14 Szilágyi: *Kármán József...* 232.

15 Szilágyi: *Kármán József...* 230.

16 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 59–62., 148–154, 237–239.

17 Vö. Szilágyi: *Kármán József...* 246.

A II. kötetben helyett kapott *A' Módi*<sup>18</sup> sem divattanácsokat ad a hölgyolvasóknak, sokkal inkább kijelöli számukra azt a pozíciót, melyet a férfiolvasó és férfiszerző elvár: a mű elbeszélője megbotránkozva tudósít egy házaspár életéről, ahol a férjnek kell a szakácsnővel a konyhai tennivalókat egyeztetni, a feleség pedig olvasással mulatja az időt. Rémálomszerű disztópiaként idézi meg egyik olvasmányélményét: „*Klimius Miklós' Férj-fiai jutottak Eszembe, a'kik addig a' Konyhában – mosogatnak, míg a' Dáma az Író-asztalkánál dolgozik, vagy a' Bibliothékában.*”<sup>19</sup> (De gondoljunk csak a *Bé-vezetésben* megfogalmazott programra! Az olvasó nő ideális képe nehezen valósítható meg anélkül, hogy a Dámák olvassanak – ezen ellentmondásból egy kissé félszeg megoldással sikerül csak kikeverednie az elbeszélőnek, s vélhetően a szerkesztőknek: az asszony hibája nem az, hogy olvas, hanem az, hogy rossz könyveket olvas.) Lát-hatjuk mindenesetre, hogy a nemi szerepek felcserélése nem fogadható el, a szöveg morális olvasataként megfogalmazható, hogy az efféle magatartás vagy állapot ellehetetleníti a boldog házasságot.

Ugyancsak a házasság tematikus értelmezése figyelhető meg az inkább az ismeretterjesztés műfaji jegyeit magán viselő *A' Nemzetek' külömb-féle Szokása a' Házasodáskor*<sup>20</sup> és a *Folytatása a' Nemzetek' Szokásainak a' Házasodáskor*.<sup>21</sup> Bár pragmatikai célként a világ számos pontján zajló ceremóniák és szokások hazánk leányaival való megismertetését tűzték ki, a retorikai cél itt is eltávolodik ettől: valójában az eddigi intenciót követve a nők helyének és szerepének kijelölése válik fontossá. Ezt teszi két fordítás is, az *Eliza*<sup>22</sup> és *A' két Szeretseny Ifjú*.<sup>23</sup> Mindkét történet heroikusként aposztrofálja önmagát, bár – mint ahogy Szilágyi Márton felhívja rá a figyelmünket<sup>24</sup> – a feltehetően Diderot-tól fordított *Eliza* megjelent a *Mindenes Gyűjteményben* is, mely szövegváltozatban férje halála után újra férjhez ment, míg az *Urániában* olvasható műben hősnővé válik. *A' két Szeretseny Ifjú* heroizmusa is erősen megkérdőjelezhető, hiszen itt a két fiú egyazon lányt szereti, s e kétségbeejtő helyzetet csak úgy sikerül feloldani, ha először megölik a lányt, majd önmagukkal is végeznek.

Az így körvonalazódó nőképhez szorosan kapcsolódik a többi irodalmi és ismeretterjesztő műfaj is. A populáris kultúra (jelen esetben a kalendáriumok) szövegvilága felől közelít a feltételezhetően ott is olvasóként megjelenő nőkhöz az *Uránia*, amikor házi praktikákat, háztartási tanácsokat közöl.<sup>25</sup> Ezek részben átvételek külföldi – főleg

18 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 139–148.

19 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 139.

20 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 93–108.

21 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 126–136.

22 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 154–157.

23 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 295–296.

24 Szilágyi: *Kármán József...* 263.

25 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 207–212.

német nyelvű – lapokból, intenciójukban egyesítik a művelt nőt a házas asszonnyal – bár e szövegrészeknél mindenképp az utóbbi kerekedik felül.

Az ismeretterjesztő írások jórészt a természettudományos műveltség gyarapítását és a vallási erkölcsiség erősítését szolgálják, melyek kritériumként jelennek meg a művelt és finom hölgy attribútumai között.

Az *Uránia* főművének tekinthető *Fanni' hagyományai* is e fölépítménybe illeszkedik, amennyiben az *Eggy Szó az Olvasóhoz*<sup>26</sup> sorai alapján a történelem és irodalom nagy hősnői (mint Kleopátra és Aspasia) helyett a jó anyákat, jó feleségeket és jó leányokat tekintjük valódi hősnőnek, állítjuk magunk elé példaként. Ám ha e hősöket keressük a műben, nincs egyszerű dolgunk, hiszen Fanni egyik felvonultatott mintának sem feleltethető meg: nem anya, nem feleség, jó leánynak pedig nehezen tekinthető, hiszen – önmagára hamupipőkei szerepet véve – apját zord atyának tartja, haraggal gondol rá, holott apja nem lehetetleníti el Józsiával való kapcsolatát. Az itt kibontakozó nőképek igen sérülékenyek: az újra férjező menő asszony (Fanni mostohaanyja) csak gonosz lehet, a jóságával és szelídségével aposztrofált özvegyasszony, báró L-né hű marad Károlya emlékéhez, holott éppen a férj taszította családját e kilátástalan helyzetbe, az asszony pedig valójában elpusztulna külső segítség nélkül. Fanni önmagára ölti a szenvedő leány álarcát, ő is – akárcsak báró L-né – mártírrá válik, miközben pusztán két szerelmes döntésképtelenségét követhetjük végig. Nyoma sincs itt a romantikus regények heves érzelmeinek, nagy kalandjainak és fordulatainak, a lélektaniság pedig csorbát szenved a hamis személyiségrajzokon. Ilyen lenne egy valódi hősnő, akit az *Uránia* szerkesztői példaként állítanak olvasóik elé? A példázatoság igencsak sajátosan értett formájával találkozunk itt: egy olyan lánnyal, aki nem mer lázadni, csak befelé szenved, aki fél nyíltan megvallani az érzelmeit, de ugyanez elmondható a szerelmes fiúról is: a probléma kívülre helyezésével (az apa hibáztatásával) próbálja palástolni saját tértelenségét s tehetetlenségét. A folyóirat mindhárom kötetén átívelő, az utókor (Toldy Ferenc) által kisregényként értelmezett mű a folyóirat kontextusában érthető meg igazán: a cél itt is a szerkesztők által is preferált nőkép kialakítása, mely minden szempontból megfeleltethető egy – immár igencsak ellentmondásosnak tekinthető – elvárásnak. Fanni is, ahogyan a *Bé-vezetésben* elképzelt hazánk leánya, olvasó, művelt, érzékeny fiatal hölgy, aki Gessnerről tud társalogni szerelmével, ám identitását tekintve semmilyen szempontból sem emancipált, nem rendelkezik a férfiéhoz azonos jogokkal, sem apja, sem udvarlója döntési potenciálját nem közelíti meg.

E „csinált női identitás” még évszázadokig kísérti az irodalmi szövegeket, így a társadalmilag megformált nőképet is. Az *Urániáéhoz* hasonló identitáskonceptió jellemzi majd az 1844–1848-as *Pesti Divatlapot* vagy az 1849–1864 között megjelenő *Hölgyfutárt*, illetve erre épít, de valamelyest el is távolodik tőle Ignótus *A Hét* (1890–

26 Szilágyi (szerk.): *Első folyóirataink...* 68.

1924) hasábjain, mindenekelőtt Emma álnéven írt fiktív olvasói leveleiben. E teljes mértékben fiktív, ám a realitás álarcát hordó nő lesz az emancipáció vezérasszonya, ám így egy olyan Mintha-világot hoz létre, melyet a (női) olvasók talán valóságosnak, sajátuk vélnek, s így ugyanúgy csapdába esnek, mint az *Uránia* férfiszerkesztői által kitalált női világában. A sokáig stabil pozíciót betöltő, ám később folyton megkérdőjeleződő Emma-hang így egyszersmind elbizonytalaníthatta a női olvasó értelmezési stratégiáját is, amikor a korábban evidenciának vett női hangról – mellyel akár még azonosulnia is sikerült – kiderült, hogy valójában egy férfi hangja.

De nem voltak könnyebb helyzetben a *Nyugat* azon női alkotói sem, akik immár valóban nőként jelenhettek meg a folyóiratban – ám sok esetben nevüket vagy hangjukat veszítve, mint Török Sophie, aki önmagát üres tárgyként definiálja, még nevét is Babitstól kapta egy rég elhunyt költőfeleség (s nem költőnő) után, s akinek valódi hangja csak férje elnémulásával érkezik meg.<sup>27</sup>

A periodikák emancipációjához, a nők periodikákban való emancipációjához rögzös út vezet, olyannyira, hogy napjainkban nem találunk olyan irodalmi folyóiratot, mely vállaltan a női közönséget szólítaná meg. Ha innen, a 21. század e jelenségétől közelítünk a XVIII. század végének *Urániájához*, mindenképp üdvözlendőnek tarthatjuk a női olvasók megszólítását célzó törekvést, ugyanakkor szem előtt kell tartanunk, hogy a publicitással (nyelvi hatalommal) nagy felelősség is jár, mely esetünkben a női identitáson keresztül a női emancipáció mikéntjére kérdez rá. A női olvasó mint szép dísz tárgy tündökölt a XVIII. században, de még a XIX. század folyóirat-irodalmára is hatással volt, s miközben az *Uránia* létrehozta az olvasó nőt, máris retteg tőle, uralni akarja, s igyekszik visszataszítani a moralizáló vagy hamisan heroizáló szövegvilágokba, miközben kijelöli jól körülhatárolható helyét szerető (s lehetőleg kevés lázító művet olvasó) hitvesként.

---

27 Erről lásd bővebben: Kusper Judit: *Trauma és elhallgatás Török Sophie műveiben*. In: Kusper Judit – Loboczky János (szerk.): *Trauma és válság a századfordulón. Irodalom, művészet, filozófia*. Eger, Líceum, 2016.

Széplaky Gerda

## A nőművészettől a posztfeminizmusig

### *A magyarországi feminista képzőművészet rövid története*

#### 1. Nőművészet és emancipáció

A XIX. és XX. század fordulóján Európa-szerte női művészeti iskolák nyíltak – Magyarországon is így történt. Egybeesett ez a folyamat az emancipáció térnyerésével: a század elején sorra alakultak azok a nőmozgalmak és egyesületek (Magyarországon ilyen volt például az 1904-ben alakult Feminista Nőmozgalom), amelyek az emberi jogok mind szélesebb kiterjesztését irányozták elő. A nők 1920-ban választójogot kaptak, ennek folytán a termelésben, a munka világában, a közéletben, a kultúrában és a művészetben egyre nagyobb számban és egyre szabadabban vehettek részt. Részben ennek eredménye, hogy a nők a képzőművészetben ma már nem csak modellként, hanem alkotóként is részt tudnak venni.

A magyarországi nőművészettörténet egészen 1890-ig nyúlik vissza, amikor is létrejött a Várkert Bazárban az 1918-ig működő Magyar Királyi Női Festőiskola. Ezt az iskolát tekinthetjük annak a „másik” művészeti univerzumba nyíló kapunak, amelyben immár a női kifejezésformáknak is van helye. A női alkotóknak eleinte távolról sem a hosszú évszázadok alatt formálódott művészeti hagyománnyal való szembehelyezkedés volt a legfőbb célja, legalábbis direkt és közvetlen módon nem ezt valósították meg – de szükségszerűen felmutatták azt a lényegi másságot, amit a női tapasztalat- és kifejezés mód képvisel a férfiéhoz képest. A XX. századi európai művészet ugyanis nemcsak az izmusok radikális gesztusaival adott hozzá valami eredendően újat az egyetemes kultúrához, hanem azzal is, hogy lehetővé tette a nők önkifejezése révén a *női nyelv* megteremtését, melyben egy új, másféle világ reprezentálódik.

A kezdeti időszakban művészként megnyilvánuló nők azonban még nem a mai értelemben vett feminista diskurzusnak voltak a részesei. Legtöbbször el sem jutottak a férfitől különböző identitás megfogalmazásáig – ekkoriban egyébként sem a különbség felmutatása, hanem a társadalmi-jogi-politikai egyenlőség kivívása volt a cél. A különbségnek eleve nem is létezett még nyelve – az csak fokozatosan, lépésről lépésre teremtmődött meg: nem erőteljes, nem konfrontatív, hanem inkább finom árnyalatok és finom érzelmi tónusok felmutatása révén. Ugyanakkor ebben az első, prefeminista időszakban már találunk olyan, a XIX–XX. század fordulója körül született nőművészeket – Csabai Rott Margitot, Modok Máriát, Gyenes Gittát, Hámori Ilonát, Zemplényi Magdát stb. –, akiknek műveibe reflektált módon szövődik bele a nő által megjelenített, sajátos világtapasztalat. A következő generáció nagy alakjai – Anna Margit vagy



Ország Lili – pedig immár férfitársaikkal egyenrangú művészekké váltak, s mellett hogy szuverén művészeti nyelvet hoztak létre, autentikus módon kérdeztek rá a női identitás mibenlétére is. Ezeknek a nőművészeknek a megjelenése új fejezetet képvisel a művészettörténetben, de ez az új fejezet nem kezdődhetett volna el az emancipációs küzdelmek nélkül, melyeknek része volt az is, ami a képzőművészeti élet színterein folyt.

Az első világháborút követően a magyarországi képzőművészeti kiállításokon már nőművészek is rendszeresen szerepeltek – igaz, nem a nagy országos tárlatokon, amelyekben zömében férfiak vettek részt, hanem női egyesületi kiállításokon. Ha visszaolvassuk a korabeli reflexiókat, láthatjuk, hogy a kritikusok időről időre rácsodálkoztak arra, „újabbán milyen erőteljes a női kiállítók jelenléte”. Jóllehet a nők számára – más oldaltól – ez az időszak a méltánytalanságok korát jelentette. Szuly Angéla 1933-ban ezt írta a naplójába: „Mennyi fájdalmas és keserű csalódás ér minket, hogy annyi év alatt e közül a sok tehetséges nő közül egyetlen egy sem kapott külföldi ösztöndíjat, míg a férfiak közül sokszor egészen győnge alakok mentek ki a külföldi collegiumokba... hány díjat, megrendelést, kitüntetést juttattak egészen közepes alakoknak is!”<sup>1</sup>

Ennek a fajta nemi sztereotípián alapuló hátránynak Magyarországon a II. világháború utáni, felülről vezérelt feminizmus vetett véget. Mégse indokolt ünnepelni az erőltetett női emancipációt, hiszen nem feltétlenül a valódi esztétikai értékek előtérbe kerülését jelentette, inkább a kvótaelvű, pozitív diszkriminációt, amely miatt ráadásul egészen másképpen alakult a magyarországi feminista művészet története, mint a nyugat-európai – persze így volt ez a vasfüggönyön túli országok mindegyikében. A szocializmusban megteremtődött az az ideológia, amely a munkában való egyenlő részvétel okán a nőiség és a nemek közötti különbség eliminálását reprezentálta, s életre hívott egy olyan női ideálképet, ami a férfiasághoz, a fizikai erőhöz mérte magát – a női divatot például a durva, komoly fizikai ráhatásokat is jól tűrő munkásruhából eredeztetve. Számptalan ma is élő vívmány annak az ’56 utáni „állami feminizmusnak” köszönhető, mely a társadalmi nemek egyenlőségét nemcsak a hivatalos ideológia, hanem a nyilvános tér, az új intézményrendszerek kiépítésének a szintjén is hirdette: kiépült a bölcsődék, óvodák, napközis hálózata, melyek célja a nők munkavállaláson keresztül elért egyenlőségének biztosítása volt. Ugyanakkor ez az erőltetett emancipáció a nők „kettős terhelését” eredményezte (a nőknek mind otthon, mind a munkahelyen meg kellett felelniük), ráadásul a sulykolt ideológia ellenére sem változtak a szexizmuson alapuló erőviszonyok. Alighanem e téves alapokra (azaz nem a férfi és a női entitás valódi különbségeire, hanem a különbségek eliminálására) épülő feminizmusnak köszönhető, hogy a posztoszocialista régióban

<sup>1</sup> Idézi: Gál Zoltán: *A húszas-harmincas évek női művészete*. In: Keszler Katalin (szerk.): *Ma sem voltunk a strandon. Modern magyar nőművészet*. Kijár, Budapest, 2000. 34.

még ma sem beszélhetünk valódi egyenlőségről – sem a munka, sem a politika, sem a tudomány vagy a művészet világában.

E hosszú egyenlőségi küzdelem egyik első lépése tehát az volt, hogy a nők lehetőséget kaptak *saját maguk* megteremtésére: festeni, írni, alkotni kezdtek, megragadták a művészeti önkifejezés számtalan lehetőségét. Ami előtte legfőképpen hiányzott, az a saját maguk elbeszélését biztosító nyelv volt. E nyelv megteremtése előtt a nő nem is lehetett más, csak modell és téma, hallgatásra ítélt, megmintázandó testtárgy, akiről kizárólag a férfi nézőpontját hordozó művész mondhatta el – a patriarchális értékrend és nyelv keretei között –, hogy milyennek is kell látni őt. Julia Kristeva *A nők ideje* című tanulmányában<sup>2</sup> mutat rá arra, hogy a nők saját megszólalásukig nem rendelkeztek saját történelemmel: az ő történetük nem volt megírható a fiúk és apák háborúi mentén, hiszen ők egy másfajta időiségnek voltak (és vannak) alárendelve, amennyiben testi folyamataik révén a természet ciklikus, ismétlődő időbeliségének vannak kiszolgáltatva. A kétféle idődimenzióknak – a lineáris, *lefutó* történelem idejének és a másik, *monumentális* időnek – kétféle identitás felel meg. A nők monumentális ideje sokkal inkább a *reprodukció* kérdéseire adott válaszokból szerveződik: a faj fennmaradásának, az életnek, halálnak, testnek, nembeliségnek a problémáiból, s ezért elsősorban nem is a gazdasági-politikai arculattól függ. Ez a másféle elveken alapuló kulturális-társadalmi konstrukció szükségszerűen beleütközik a történelmi rétegződés által létrehozott identitásba, nem tud annak megfelelni, kicsúszik a történelem alól, így aztán az identitásvesztés problémájával találja szembe magát. A nők, amikor elkezdtek festeni, írni, kifejezni önmagukat, akkor tulajdonképpen arra vállalkoztak, hogy megteremtsék saját nyelvüket, és saját elbeszélésükön keresztül saját idejüket.

A nők történelmét így a feminista mozgalmak megjelenése nem egyszerűen átalakította, hiszen előtte nem is létezett, hanem a feminizmus hívta életre: senki más, csakis a nők kezdhették el megalkotni az önmagukról szóló narratívát. A nőknek, akik hosszú évszázadokon át nem voltak ugyanazokkal a társadalmi jogokkal felruházva, mint a férfiak, és nem is rendelkeztek saját szimbolikus mezővel, el kellett kezdeniük megteremteni saját társadalmi-kulturális emlékezetüket. S bár a feminista mozgalmak az anyai reprezentációnak és a természet ciklikusságának megfelelően monumentális időt, azaz időtlenséget örököltek, immáron mégis a lineáris időben, a terv és a történelem idejében akartak teret nyerni. Ezért váltak ezek a mozgalmak univerzálissá: a nemzetek társadalmi-politikai idejében keresték a helyüket, céljuk az volt, hogy az „univerzális nő” címkéje alatt globalizálják a különböző környezethez, különböző civilizációhoz tartozó nők problémáit.

2 Julia Kristeva: *A nők ideje*. Fordította Farkas Anikó. In: Kis Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv II*. Ictus – JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1997. 327–356.



A feminizmus történetén belül három korszakot különíthetünk el.<sup>3</sup> A legkorábbi, az egyenlőségért folytatott emancipációs küzdelmek még az azonosulás logikáját követték. A feminizmus későbbi szakaszainak képviselői azonban már bizalmatlansággal fordultak minden politikai dimenzió felé: az 1968 után fellépő nőket a nemi és a társadalmi szerepek kérdései izgatták. A második, a hatvanas és nyolcvanas évek közötti időszakot mindenekelőtt a férfi és női identitás közötti különbség felmutatásának a vágya motiválja: a feministák ekkor a genderszerepeket egy olyan női identitáskonstrukció mentén próbálták meghatározni, amely a sajátos női világtapasztalatra épül. A középpontba az identitás problémája, a másfajta érzékelés és valóságfelfogás, a jelek másfajta jelentéseinek feltárása, a nőiség szimbolikus megvalósulásainak lehetőségei kerültek.<sup>4</sup> Ebben az időszakban született meg a radikális feminizmus álláspontja, amely a nők alávetettségéért a heteroszexuális kultúrát és a nemi sztereotípiákat okolta. A kilencvenes években kezdődött el az a harmadik időszak, melyet posztfeministának nevezünk.

A posztfeminizmus kifejezés posztmodern elméletekkel függ össze. Kristeva a feminizmus harmadik korszakáról vallott teóriája is besorolható ide, mely szerint ember mivoltunk lényegét immár nem a nemi különbözőség mentén kell meghatározni, hanem inkább a kettősség együtthatása mentén: az emberi identitásba egyszerre van bevezetve a női és a férfi tapasztalásmód. A ténylegesen posztmodernnek nevezett feminizmus pedig ezen az állásponton is túllép, elmozdulva a performatív identitás-politika felé. A posztfeminizmus tagadja a női tulajdonságok mögött meghúzódó esz-szenciális okokat, sőt, dekonstruálja a „női”-t, amennyiben a – női és férfi – tapasztalatok sokféleségét állítja. Judith Butler a nőiesség és a férfiasság performatív létrejöttét hangsúlyozza.<sup>5</sup> Amy Allen a női identitás vállalását nem biológiai kérdésnek, és nem is a hozzánk hasonló tulajdonságokkal rendelkező nőkkel való azonosulásnak, hanem

3 Valójában már a francia forradalom idején született egy, a nők jogait követelő kiáltvány: Olympe de Gouges írta *Női és polgárnői jogok nyilatkozata* (1789) címmel – az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata* mintájára. A később kivégzett Gouges az „emberi” meghatározás alá szeretné besorolni a nőt is, nemcsak a férfit. Mellette Mary Wollstonecraftot tekintik az újkori nőjogi mozgalmak elindítójának, akinek az *A Vindication of the Rights of Woman* című, női egyenjogúságot hirdető írása nagy visszhangot keltett Londonban. De majd csak egy évszázad múlva indultak útjukra az angliai szüfrassetmozgalmak.

4 A különbözőségekre felépített identitáselmélet legnagyobb hatású képviselője Luce Irigaray. Műveiben a freudi fallogocentrikus (férfi)identitással, az elfojtó logikájú, központosított azonosságtudattal szemben felépített női én konstrukciójának szükségyszerűségére mutat rá. Lásd erről, főként: Luce Irigaray: *Speculum de l'autre femme*. Paris, Minuit, 1990.

5 Lásd: Judith Butler: *Performatív aktusok és a társadalmi nem konstitúciója: fenomenológiai és feminista elméleti kísérlet*. In: Antal Éva – Kicsák Lóránt – Széplaky Gerda: *Performatív fordulatok*. Eger, Líceum, 2015. 153–172.

politikai ténynek tekinti.<sup>6</sup> Ebből vezeti le Amalia Sa'ar azt az identifikációs politikát, amely a nőiséget nem determinációs vagy esszencialista meghatározottságnak tekinti, hanem „szabad döntésnek”.<sup>7</sup> A posztfeminizmusnak azon túl, hogy a nők emancipációs küzdelmeit beteljesedettnek és befejezettnek látja, a szabadság szolgál az alapjául: az identitásképzés szabadsága.

A továbbiakban a magyarországi posztfeminista törekvéseket mutatom be – elsőként olyan női alkotók munkásságán keresztül, akiknél erőteljesen van jelen a férfi dominanciájú kultúrával szembeni kritika vagy legalábbis az azzal szembeni opposíció. Ezek a művészek egyfajta *kevercsdiskurzusba*, a posztszocialista ideológia által meghatározott feminizmusba sorolhatók. Majd azokat a nőművészeket állítom középpontba, akiknél a kritika direkt módon már nincs jelen, helyét átveszi a felszabadultság (a kötöttségek, a referenciák legyűrésének szabadsága), s akiknél a női identitás felmutatása köré nem pusztán egy-egy mű vagy hosszabb-rövidebb ideig tartó korszak szerveződik, hanem egy egész művészeti program, egy egész oeuvre.

## 2. Posztszocialista diskurzus

Magyarországon a szocializmus idején – más kelet-európai országokhoz hasonlóan – az azonosság logikájára épülő feminizmus valósult meg, amely a munkában való egyenlő részvétel okán a nemek egyenlőségét hirdette, és számtalan, a dolgozó nőnek kedvező intézkedést léptetett életbe. Csakhogy a felülről vezérelt feminizmus nem egyszerűen a nemek közötti különbség eltörlését hirdette, hanem ezzel együtt ellehetetlenítette a nőiség valódi reprezentációját is. A nő „egyenjogú férfivé válhatott”, de az uralkodó, patriarchális értékrenddel szemben nem fogalmazhatott meg kritikát, s nem léphetett fel radikális módon. Mint a fentiekben írtam, a posztfeminista művészet sajátos formában valósult meg: egyszerre teljesedett ki benne a feminizmus hiányzó, második korszaka, és az a harmadik korszak, amely a patriarchális kultúrával szembeni kritikai attitűdön már túllépett. A posztszocialista diskurzus *kevercsszerű posztfeminizmusában* egyaránt megjelent a kritikai hang, valamint az identitás sokféleségének vállalásából fakadó felszabadultság.

A rendszerváltás után létrejött feminizmust a szakirodalom egyébként is „szégyenlős feminizmusnak” nevezi. Mégpedig azért, mert bár a magyar nők a feminista vívmányokat (mint a tanuláshoz, munkához való jog, rendelkezés a saját test felett)

6 Allen álláspontját Hannah Arendt *The Human Condition*-ban szereplő szolidaritáselméletéből vezeti le. Lásd: Amy Allen: Solidarity After Identity Politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory. *Philosophy and Social Criticism*. 25/1 (1999), 97–118.

7 Lásd: Amalia Sa'ar: Postcolonial Feminism. The Politics of Identification, and the Liberal Bargain. *Gender and Society*. 19/5 (2005), 680–700.

ekkorra már természetesnek tartják, mégis félnek önmagukat feministának vallani.<sup>8</sup> Mindez „gyenge feminizmust” eredményez – igaz, ez a képzőművészeti szcénában inkább csak a feminista művek fogadtatásában és recepciójában érhető tetten. A műalkotásokat magukat azonban szégyenlősség és gyengeség helyett inkább frivol és ironikus hang jellemzi, miközben egyre erőteljesebben jelenik meg bennük az identitásválasztás könnyűsége és természetessége is.

A megszülető diskurzus posztoszocialista karaktere abból is fakad, hogy Magyarországon 1989 előtt tulajdonképpen nem is létezett „feminista művészet”. A rendszerváltást követően szaporodtak meg az olyan művek, amelyekben kifejezetté vált a nemi identitás meghatározására irányuló szándék – eleinte még ez is inkább burkolt formában, „álcázva”. Ami magyarázható azzal, hogy ekkoriban hiányzott a nőiség önreprezentációjához szükséges feminista bölcséleti háttér. Nagy váltást jelentett a 80-as évek férfiak által dominált művészeti kánonjához képest, amikor nőművészek is megjelenhettek az állami reprezentációban – jó példa erre az 1997-es Velencei Biennálé, amelyen El-Hassan Róza, Herskó Judit és Köves Éva képviselték Magyarországot. Majd egyre több történeti és tematikus megközelítésű nőművészeti kiállítás nyílt, melyek immár hangsúlyosan foglalkoztak a gender-szerepek kérdéseivel, a nyelvhasználat, a tapasztalás- és kifejezőmód sajátosságaival.

1995-ben *Vízpróba* címmel indult az első olyan kiállítássorozat (Óbudai Társaskör Galéria, kurátor: Andrási Gábor), amely kifejezetten nőművészeket vonultatott fel – többek között Lovas Ilonát, Imre Mariannt, Deli Ágnes, Chilf Máriát. Az ezredfordulón megnyílt *A második nem* című kiállítás (Ernst Múzeum, kurátor: Keserű Katalin), amely az 1960 és 2000 közötti magyarországi nőművészet áttekintésére vállalkozott. Itt különösen revelatív volt, hogy olyan női alkotók is bekerültek a diskurzusba, akiknek művei addig is ismertek voltak, ám a feminizmus felől nem kerültek elgondolásra – ilyenek voltak Anna Margit, Maurer Dóra, Keserű Ilona munkái. Reflektorfénybe kerültek olyan művek is, amelyek születésük idején még az uralkodó patriarchális kánon részeként értelmeződtek, itt viszont nyilvánvalóvá vált, hogy éppen azzal szemben fogalmazták meg álláspontjukat – mint Szenes Zsuzsa kötött örbódéja (1976) vagy Solti Gizella befőttje (1976).

Az ezredfordulóra létrejött tehát Magyarországon is az a nemzetközi képzőművészeti tendenciákkal szimbiózisba lépő, feminista diskurzus, melynek képviselői immár a nőiség reprezentációját állítják alkotásaik középpontjába, mindeközben számtalan attitűdöt képviselve – a művészeti kifejezőmódot (anyaghasználat, médium, techni-

8 Lásd ehhez: Fábíán Katalin: Cacaphony of Voices: Interpretations of Feminism and its Consequences for Political Action among Hungarian Women's Groups. *European Journal of Women's Studies*. 9/3 (2002), 269–290.; valamint: Sleicher Nóra: *Feminizmus(ok) és demokráciá(k)*. <http://tntefjournal.hu/vol2/iss3/schleicher.pdf> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 14.)

ka), s az identitásformák sokféleségét illetően egyaránt.<sup>9</sup> Ebben a feminista diskurzusban kezdettől fogva meghatározó szerepe van Drozdik Orsolyának (a későbbiekben hosszabban értekezek róla), aki nemcsak műveivel gyakorolt nagy hatást a hazai nőművészetre, de *Sétáló agyak* (1999) című feminista szöveggyűjteménye révén sokat tett az elméleti diskurzus létrejöttéért is. Drozdik volt talán az egyetlen, aki hosszú New York-i tartózkodása után hazatérve a posztfeminizmus álláspontját képviselte, azaz nem a kritikai attitűd mentén, a férfi identitásformákhoz való viszonyában kívánta kijelölni a nő helyét, hanem kizárólag a női önreprezentáció mentén. Drozdik mellett nagy hatást gyakoroltak a rendszerváltás után induló nőművészek szemléletmódjára azok az idősebb generációhoz tartozó alkotók is, akik a patriarchális kifejezésmódokkal mintegy „ösztönösen” szakítva tudtak egy sajátosan női művészeti nyelvet megteremteni. Mindenekelőtt Keserű Ilonát említhetjük itt, akinek absztrakt festményei – melyek kiléptek a képerkeret által felkínált kétdimenziós perspektívából, s a hagyományos anyaghasználat kötöttségeiből – testszíneikkel, pasztelles tónusaikkal, papír- és fonalgubancaikkal a saját (női) test vállalásának tanúbizonyságai voltak. A feminista narratívában ugyanilyen meghatározó szereplő Lovas Ilona, aki már korai alkotásaiban is a textilművészet határait feszegette, a 80-as években pedig áttért az organikus anyagok közvetlen felhasználására. A növényi és állati eredetű anyagok (magok, fű, marhabél) révén a nőiesség különféle mintázatait reprezentálja: nemcsak a nőnek a világhoz való viszonyában tükröződő közvetlenséget, hanem a nőnek a természetihez való erőteljes kötődését is, valamint a születésnek-elmúlásnak az anyagok, a testek feletti hatalmát, s a ciklikusságnak – azaz a nők tekintett monumentális időformának – az emberi életbe íródó struktúráját.

### 3. Kritika és identitáskeresés

A rendszerváltás után jelentkező feminista művészek számára adott volt tehát egy burkolt formában már létező feminista örökség: identitáskereső programjuk a 70-es és 80-as években fellépő női alkotók progresszív gesztusaira, az alkotásaikban működő nyelvteremtési vágyra tudott támaszkodni. Ez a vágy aztán valódi nyelvteremtést eredményezett: új kifejezésmódokat, új technikákat, időnként új műtípusokat és műfajokat.

Ilyen új műfajt jelentenek a magyar képzőművészeti diskurzusban a „hímzett képek, szobrok”, melyek a leghétköznapibb anyaghasználaton és azon a nők tekintett tevékenységformán alapulnak, mellyel kitágíthatóvá vált a hagyományos művészeti formák zárt köre. Benczúr Emese kiszakítja ezt a fajt, „nőiesnek tekintett” anyag-

9 A kortárs nőművészeti szcena 2016 óta „saját” reprezentációs felülettel is rendelkezik: a „FERI” névre keresztelt, nonprofit feminista galériával, melynek Olta Kata művészettörténész a tulajdonosa, illetve a vezetője.

használatot az iparművészeti kontextusból; munkái erőteljes konceptualista szemléletet képviselnek: rendre megfogalmazódik bennük egy olyan verbális üzenet, amely révén a patriarchális kultúra racionalitáson alapuló technikáit, a felsőbbrendűként elgondolt férfitevékenységek gyakorlatait kérdőjelezi meg. Ilyen „buta női” üzenet például a *Ma sem voltam a strandon* kijelentés (1994); vagy a *Teljesítem a kötelességem* (1995), amelybe a nővel szembeni elvárások, az alávetettség, a hierarchizáltság jelentései vannak kódolva. Benczúr installációiban a korábbi szobrászati megközelítések súlyos anyagiságával szemben a cérnaszál esetlegességére tevődik át a hangsúly – egyik hímzésében ő maga is reflektál erre: „[A]hol minden csak cérnaszálon múlik.”

Szabó Eszter Ágnes is hímez, mégpedig falvédőket, melyekkel ironikus módon idézi meg a magyar paraszti kultúrát. A hímzett mondatok a népi bölcsességeket úgy parafrázeálják, hogy közben leleplezik a dekódolt nemi sztereotípiákat. Szabó *Traffic Dzssem* című installációjában (1999) befőttek és lekvárok is szerepelnek, a hímzett falvédőn pedig megjelenik egy olyan vizuális-verbális narratíva, amely arról mesél, hogy a nő miként próbálja értéként átemelni a férfikultúrába saját, többnyire hiábavalónak tekintett hétköznapi tevékenységeit. Az elbeszélt történet szerint a nő (mint házaszszony) cserekereskedelemben kezd a férfival (mint művésszel): Roskó Gábor rajzaiért Szabó Eszter Ágnes lekvárt ad cserébe. Az asszonyi munka eredménye így válik egyenrangúvá a művészeti alkotással.

Imre Mariann számára is a hímzés jelenti az alapvető művészeti kifejezésmódot. Betonhímzései – a kristevai ethoszt beteljesítve – egyesítik magukban a férfias matériát a női érzékelés finomságával: a könnyű cérnaszál szürke, hideg és kemény kövekbe hatol. Betonszívekből álló installációjában a kövek belsejéből előbukkanó vörös cérnaszálak apró ereket idéznek meg, így utalnak a véres szövetek és szervek világára, azaz a mulandóságnak kiszolgáltatott emberi testre – tegyük hozzá: nemcsak a nő, hanem a férfi testére is.

Németh Ilona *Magánrendelő* című installációjában szintén megjelenik ez a kettősség (a mű implicit módon reflektál Drozdik klasszikussá vált, *Medikai Vénusz* című alkotására), habár sokkal kritikusabb felhanggal. Az installáció, melynek középpontjában a női test férfiak általi kisajátításának és medikalizálásának kérdése áll, az orvosi hatalomgyakorlás objektív eszközeit tárja elénk. Ugyanakkor a berendezés tárgyai a szubjektív nőiség karakterjegyeit hordozzák magukon. A „rendelőben” három, egyedi burkolattal ellátott nőgyógyászati vizsgálószéket láttunk, a burkolatok puha anyagai mindenekelőtt a szeretkezés körülményeire utalnak. Ám a szétterpesztett lábtartójú szerkezet az erotikus hangoltság ellenére is a medicina hidegségéről, a valóságos, élő testtől való elidegenedettségről, és a nő kiszolgáltatottságáról tanúskodik.

Szintén a testpolitika kérdéseit érinti El-Hassan Róza emblematikussá vált véradási akcióműve, de abban erőteljesebbek a társadalmi vonatkozások. El-Hassan az *R. a túl-*

*népesedésről álmodik* című akcióját 2001-ben Belgrádban mutatta be, a háború miatt három évig zárva tartó Kortárs Művészeti Múzeum újból megnyitásának alkalmából. (Az akciót 2002-ben megismételte Budapesten.) A mű a politikai jelentésrétegeken és a morális állásfoglaláson túl felhívja a figyelmet a speciálisan női szerepvállalásra, arra, hogy a nő, akinek meghatározó tulajdonsága az empátia, miként kíván részt venni a történelem nagy narratívájában. A véradási akciót a művész ágyban fekvő nőként mutatta be, ikonográfiája révén így nemcsak kollektív társadalmi tettként vált értelmezhetővé, hanem szimbolikus jelentéseket hordozó metaforaként is: egyszerre utalt a véradás szakrális tartalmaira (Krisztus vérére, mely az emberért ontatott), s a nőiség testtapasztalataira (a ciklikusan jelentkező vérzésre és a szülésre).

Az újmédia azonban mintha kevésbé váltak volna alkalmassá a feminista kérdés artikulálására – amit leginkább azzal magyarázhatunk, hogy a technikai eszközök használatán alapuló alkotótevékenységek az objektivitás, az elidegenítő hatás révén kevésbé teszik lehetővé a testies tapasztalatok, s a szubjektív színezetű érzékelés és befogadás reprezentációját. Németh Hajnal kilencvenes években készített, egyébként nagy jelentőségű videóművei például, melyekben a hétköznapi történeteket és tárgyakat montírozza össze a vallás rítusaival és tárgyaival, a nemi identitás problémáira nem reflektálnak. Magyarósi Éva videóiban viszont hangsúlyosan jelenik meg a női világtapasztalat. Igaz, Magyarósi nem is csak a fotóra és a filmre épít, hanem keveri a technikákat: alkotásaiban a rajz és a festészet eszközeit is alkalmazza, amiképpen egyszerre él a képi poézis és a vizuális jelek általi elbeszélés lehetőségeivel. *Léna* című műve kísérteti kisjátékfilmként is értelmezhető, hiszen az elbeszélés időbeli és logikai rendjét követő narratíva jelenik meg benne; ám mint legtöbb munkájában, itt is a női lélek mélyén rejtőző belső történetek és érzelmek válnak a képi események szervezőerőivé.

Kivételként említhetjük Nagy Kriszta (Tereskova x-T) számítógépes munkáit és nyomatait is. Nagy Kriszta fotográfiák átalakításával készülő művein a test egyszerre jelenik meg fétisként, szexuális tárgyként, áruként, s élő, mulandó anyagként. Bár képeinek ő maga a modellje, a fogyasztói kultúra reklámkommunikációja miatt szükségszerű, hogy mindig álarcban mutatkozzon: valódi énjét elfedi az aktuális öltözék, a smink, a póz, a fényeffektusok, az alakformálás technikái. Azaz testét mindig elfedi valamilyen maszk, így nem képes kifejezni a szubjektív, belső világot: ami artikulálódik, az a „társadalmi test”, mely az adott kontextusban elvárt szerepeket játssza. Street artos műként is értelmezhető plakátján (1998, Budapest, Lövölde tér) fehérneműreklámokat megidéző pozícióban fekszik, a nőt idealisztikus imágóként és testtárgyként jelenítve meg. Ezzel párhuzamosan nőművészként is „hirdeti magát”; a plakáton szereplő, ironikus feliratból („Kortárs festőművész vagyok.”) a fogyasztói kultúra kritikája bontakozik ki. Nagy Kriszta felforgató hatású művészeti nyelve a frivolság retorikáján



alapul: harsány és pimasz. Még akkor is az, amikor nem a kommunikációs kultúrát, a látszatvilágokat teremtő jelek rendjét bírálja, hanem önmaga kíméletlen analízisébe kezd. Mint például az *Én és az én daliás kandúrom* (1998) című triptichonon, ahol az öregedés és a változás témáját járja körbe. Vagy legújabb helyspecifikus installációjában, a *Csipkerózsika halottban* (2019), ahol az öregedés mellett megjelenik az elmúlás gondolata is, a párválasztás kudarca mellett pedig az a kérdés, hogy mit jelent egy nő számára vágyott testtárgynak lenni, a szexuális és nemi alapú identifikáció milyen összefüggésben van az idő múlásával és a pszichében végbemenő átalakulással.

A fotográfia médiumát alkalmazó művészek közül a nemi identitás kérdéseit azok tudják leginkább hatásosan megfogalmazni, akik a valóságelvű kép segítségével – mintegy annak ellenében, a valóság mögötti jelentéseket kutatva – tudnak a genderszerepekre reflektálni. Az underground világából érkező Ujj Zsuzsi az elsők között (1985–1991) foglalkozott Magyarországon ezzel a médiummal mint a feminista önkifejezés eszközével: kizárólag önmagát fotózta önkieloldó segítségével, máskor az őt fotózókat instruálta. Ekkorra már közismertek voltak Cindy Sherman önportréi, amelyeken a művész a beöltözés (a maszk általi megtestesítés) gesztusával különféle szerepekbe helyezkedett bele: a művészettörténetben felbukkanó női modelleket és jelenkora nőmodelljeit egyaránt parafrázálva. Ujj Zsuzsi saját testét fehér temperával kente be, melyre fekete vonalakat és pöttyöket festett: egyszer a nemi szerveit „nagyította fel”, transzparenssé téve ezáltal nőiessége karakterjegyeit, máskor csontvázat, koponyát rajzolt önmagára, a halál fenoménje felé nyitva meg az értelmezési mezőt. A testmaszkos fotókból a nőiségről mint kísértetlétről szóló sorozat jött létre – a „halál és leányka”-téma feminista perspektívájú újragondolása.

Molnár Ágnes Éva *Százszor* című fotósorozatán (2015) nem egész testalakos önportrékat látunk, hanem testportrék töredékeit: arcokat, kézfejeket, lábszárakat, amelyek a tollal rájuk írt folyékony szöveggel, s a körjük helyezett szimbólumokkal (például a Vénuszabrázolások attribútumát jelentő ékszerekkel vagy a mulandóságot megidéző koponyamotívummal) a női identitás kisajátíthatóságára, másoktól való megkonstruálhatóságára kérdeznak rá.

A testtöredék mint tematika egyébként is meghatározó a feminista képzőművészetben, különösen a festészetben: a részlegesség révén autentikus módon tud kifejeződni a belülről megélt, érzékenységgel átszőtt, darabjaira széthulló, heterogén test. A nőművész saját testének reprezentációja során szembelyezkedik azzal a hagyományosnak nevezhető nézőponttal, amely a férfitekintetet tükrözi. A férfitekintet a női testet egészenletes vizuális látványként, a szépség ideáljának engedelmessé, kisajátítható tárgyként ragadja meg. Ezzel áll szemben az úgynevezett „kritikai részlegesség”, mely tetten érhető például Könyv Kata *Részben egész* (2017) című sorozatán, ahol nem egyszerűen a kivágás, az elkeretezettség, a test feldarabolásának horrorisztikus

érzete a felkavaró, hanem az is, hogy a részletek, a közlőről láttatott bőr nem szép és nem egészséges testre utalnak – hanem a testi létezés kendőzetlen valóságára. A görög szépségeszménytől, s a különféle humanisztikus ideáloktól eltávolított testkép másfajta megközelítést látjuk Verebics Ágnes *Szőrös nők* című sorozatán, amely látszólag a nő állattal való megfeleltetésének sztereotípiáját veszi alapul, amikor rámutat a hajzuhatag által eltakart meztelen testek animalitására, de az azonosítást nem mint negatívumot fogalmazza meg, hanem mint az újfajta, poszthumán emberkép kinyilatkoztatását. Fajgerné Dudás Andrea festészeti alkotásain saját „hájas testéből” (*HÁJ'M*) igyekszik eszményképet faragni – igazi posztfeminista attitűddel: a tökéletes elfogadás állítása révén. Fontos számára a hagyományos női szerepek, az anyaság elfogadása is – minderről a későbbiekben részletesen írok.

A fotográfiában is jelen van az anyaság témája, legerőteljesebben Göbolyös Luca reflektál rá *Háttér* című sorozatában. A fotók azt az 1850-es évekbeli gyermekportrétipust parafrázálják, melyeken csecsemőket látunk anyjuk ölében, de az anyák el vannak rejtve, drapériával le vannak takarva. A hosszú expozíciós idő miatt volt szükség arra, hogy az izgó-mozgó csecsemőket az anya megtartsa. A kitakart, háttérbe simuló nő azonban ennél többet fejez ki: a gyermeknek és a családnak való teljes alárendelődést és individualitásnélküliséget.

A magyar képzőművészetben Eperjesi Ágnes volt az első, aki kifejezetten az anyasággal, a gyermekneveléssel, a házimunkákkal járó genderszerepeket vizsgálta, melyekből izgalmas művészeti narratívákat hozott létre. Változatos technikákkal előállított grafikai művein a hétköznapi használati eszközöket, az ételeket mint talált tárgyakat helyezi elénk, a mindennapi tevékenységeket megidéző jeleneteket pedig piktogramokkal, képregénykockákkal ábrázolja. Témáival többnyire a női tevékenységekhez kapcsolódik (*Heti étrend* [2000], *Főzési tanácsok* [2002], *Egy mondat a házimunkáról* [2010]), s így a nő valóságtapasztalatára kérdez rá. De a nemi szerepek problémáján túl állításait általánosabb síkon, filozófiai konzekvenciával ellátva fogalmazza meg. A *Szorgos kezek* című sorozat műtárgyai például csempékre emlékeztetnek: 12 plexilapon jelennek meg azok a képek, amelyeken a nő és a férfi által egyaránt rendszeresen és észrevétlenül végzett munka jeleneteit látjuk – ezeken keresztül mutat rá Eperjesi a hétköznapiságra, a mindennapok jelentéktelenségére, a minket körülvevő, „nem tulajdonképpen” világ értékvesztettségére.

Szintén a gyermeknevelés és a női tevékenységek állnak a középpontban Gaál Kata 2019-ben készített műveiben. Gaál számára sem pusztán a genderprobléma a kérdés, hanem inkább az, hogy miképpen írta át a társadalmi szerepeket a nemi sztereotípiák változása. Elnyűtt rajztáblákra készült műveiben – melyek egyszerre ready made-ek és montázsok, szobrászati tárgyak és grafikák – tematizálja a nők és a gyermekek viselkedési mintáit is. A táblákra a művész – régi képes újságok megfakult színvilágát idéző –



fotókat applikált, amelyekbe azonban belenyúlt: üzletek homlokzatát montírozta bele utcarészletekbe, a fogyasztói kultúrára vonatkozó utalások agglomerátumát teremtvé meg. Majd az átalakított városképbe belerajzolt, amiképpen a fába is belemart, s a motívumokat visszakaparva megteremtette a hiány vizuális lenyomatait is – így állítva elének egy olyan világot, amelyet a teljes létfelejtés ural. A grafikusan elbeszél narratívák szereplői mobiltelefonjaikat nyomkodó, szelfiző lányok és nők, akik éppen bevásárolnak vagy a gyerekükre vigyáznak a játszótéren (*Keresve sem találunk, Insta Control*). Más, szintén társadalomkritikus művein Gaál a popkultúra által felkínált virtuális példaképeket mutatja be. azokat a nemi identitáshoz rendelődő imágókat, amelyek a különféle médiákon keresztül mintegy elárasztják az ember és a gyermek képzeletét, nem hagyva helyet az önmagaság szabad és tudatos választásának.

#### 4. A posztfeminista művészet

Láthatjuk, a posztszocialista szituációból kibontakozó feminizmus Magyarországon olyan művészeti diskurzust teremtett, amelyet ma is jórészt a kritikai hangnem határoz meg, s amely a női identitás kérdéseit legtöbbször más társadalmi problémákkal összefüggésben jeleníti meg. Ugyanakkor jelen vannak ebben a diskurzusból olyan művészek is, akik egész (eddig) munkásságukat annak az egyetlen nagy kérdéskörnek szentelték, amit a női identitás, a női testiség megélése jelent; számukra az ebből fakadó sajátos női érzékelés és tapasztalás felmutatása hordozza a művészeti tétet. Az ő attitűdjük különbsége a többi feminista művészéhez képest nem abban áll, hogy a rétegzett – történelmi, politikai, társadalmi, szociológiai, filozófiai, pszichológiai stb. – értelmezési horizontot leszűkítenék, hanem inkább abban, hogy műveikben olyan identitást képeznek meg, amely genderszerepeik – reflektív – elfogadásán alapul. A továbbiakban három ilyen oeuvre-t mutatok be.

##### a) „*Individuális mitológia*” – Drozdik Orsolya

Az identitás kérdése legkoncentráltabban Drozdik Orsolya (Orshi) művészetében jelenik meg. Életműve kezdettől fogva az én megértése, megalkotása és felmutatása köré épül. Mindazonáltal a három művész közül éppen Drozdik az, aki pályája kezdetén a patriarchális társadalommal szembeni kritikáját a legélesebben fogalmazta meg. Drozdik pályája Budapesten indult, aztán 1978-ban Amszterdamba, majd 1980-ban New York-ba költözött. Az 1978 előtti művészeti periódusban, a vasfüggönyön inneni művészeti létezés időszakában alighanem érthető, hogy feminizmusa a radikalitás álláspontjára helyeződött. Hiszen éppen az egyenlőtlen nemi szerepek, a kettős mérce alkalmazása, s a patriarchális értékrend által meghatározott diskurzus sarkallták egy

olyan identitásforma kidolgozására, melyben ugyanolyan súllyal esik latba nőiség és művészlét. Már a főiskola alatt készült művei is rákérdeznek a hagyományos művészeti kánonra és a női szerepvállalás lehetőségeire – radikális kérdésfeltevéseit az ekkoriban jelentkező neoavantgárd égisze alatt tehetette meg.

*Individuális mitológia* (1975–77), valamint *Szabad tánc* (1975–76) című performance- és fotósorozatában táncosnők szerepébe bújva reflektál arra, hogy egy nőművész számára miféle identitásmodellek kínálkoznak. A táncoslétben ilyen identitásmodellre bukkan, hiszen a testi létezés felszabadító aktusát foglalja magában.<sup>10</sup> A performance-ok során táncosnők fotóit vetítette táncoló testére, így transzformálta magát a szabad test állapotának megélésébe.

A fotográfiákat már *AktModell* (1975–77) című sorozatában elkezdte gyűjteni: XIX. századi meztelen aktokat, modelleket fotózott a Magyar Képzőművészeti Akadémia könyvtárában. Kidolgozott egy saját rendszert és terminológiát a gyűjtéshez, illetve az újrafelhasználáshoz, ez lett a „Kép(Imágó)Bank”-elmélet (1977), amelyre alapozva a különféle technikák együttes használatát tette munkamódszerévé. Az *AktModell*-nél, ami a női test megélésének revelációját jelentette számára, egyszerre alkalmazott fotográfiát, performance-ot, szöveget, rajzot. Fontos volt számára, hogy ne a médium vagy a kivitelezés módja legyen a hangsúlyos, hanem az eszme, illetve a koncepció, ami a mű mögött áll.<sup>11</sup> A konceptuális művészet mint munkamódszer segítette abban, hogy „felforgathassa” a hagyományos művészetet, s helyet teremthessen benne a nő individuális mitológiájának: „a nőművész mitológiáját csakis a normatív szabályoktól eltérően, a diskurzussal felállított dialógusban, és egyben annak kritikáján keresztül lehet megteremteni, különben művészetén kívülinek ítéli meg a már normatív képzőművészeti diskurzus”.<sup>12</sup> A nőiség identitásmodelljeire tehát elsőként a művészettörténetben talált rá, az azonosuláshoz a mintát nemcsak a női test kínálta számára, hanem a másik oldal, a művész oldala is. Az aktmodellben a tárgyiasított nőre, az alkotóban

10 „A tánc testi szellemi és érzéki létezésem fölé emelt. Nőlétem tudatának darabokból összeálló kohéziója azoknak a szabad táncos nőknek a hatására jött létre bennem, akik a táncban felismerték a nőművészet lehetőségét. A táncukról készült fotók megerősítettek abban, hogy ez más művészetben is lehetséges. Az Isadora Duncan, Dienes Valéria, Szentpál Olga, Kövesházi Ágnes és a többiek szabad táncáról készült képek a szabadság és a testi létezés érzéki és intellektuális extázisát árasztották, ami meghatározó volt a számomra. Fogódzót adott a nőművészet és nőképem megfogalmazásához, művészetem kialakításához.” Drozdik Orsolya: *Individuális Mitológia. Jegyzetek, vallomás*. 1980. In: <http://www.mke.hu/node/35742> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 14.)

11 Lásd erről: Egy Mária Terézia (kristály)csillár. (Un Chandelier Maria Theresa). Drozdik Orsolya beszélget Nemere Réka legújabb kiállítása kapcsán. *Balkon*, 2010/1. 24–28.

12 Vö: Drozdik Orsolya: *A konceptuálistól a posztmodernig. DLA értekezés szinopszisa*. <https://pea.lib.pte.hu/bitstream/handle/pea/15377/drozdik-orsolya-tesis-hun-2004.pdf> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

az aktív, önmagát megélő nőre ismert rá. Ahhoz, hogy a művészettörténeti kánon „fegyelmző és kényszerítő” erejével szemben létrehozassa a nőművésznak megfelelő mitológiát, új énkoncepciót kellett alkotnia.

Az „újrajátszott én”-t Drozdiknak a hetvenes évek szocialista kultúrájának művészeti diskurzusában kellett megteremtenie, amelyben az akadémikus-humanista nézőpontú, figuratív ábrázolásmód egybeesett a marxista-leninista, cenzúrázott ábrázolásmóddal. Az én megkonstruálásához egyrészt a meglévő szerepmodelleket (női aktokat) használta, másrészt azokat a modelleket, amelyeket nőművészként hozhat létre (ahogyan a táncosnők megvalósították önmagukat művészként). Ez kettős önarc-képeket, pontosabban önaktképeket eredményezett. Amikor művészként ábrázolja a testet, hideg tekintetű nézőként tekint rá, amikor modellként felkínálja a testét, akkor egyszerre éli át – belülről – saját teste tárgyiasítását, kiszolgáltatottságát és vágyát. Teste egyszerre válik nézése és vágya tárgyává. Hangsúlyosan jelenik meg a kettősség korai műveiben, a *Pornográfiában* (1978) és a *Kettős kép* (1980) című videóban; később alteregókat, pszeudo-perszónákat használ.

A kilencvenes években – immár New Yorkban, ahol a feminista elméleteket megismerve tudatosabban képes reflektálni nőiségére és a genderszerepekre – még határozottabb programmá válik az Én megalkotása. Az *Én manufaktúrája* című műve, a *Test-Én* (1984–1993), a *Medikai erotika* (1993), a *19. századi Én* (1993), az *Apáca Én*, (1993), *A hajás szűz* (1994) – mind-mind az identitás elsajátításának különböző aspektusaival foglalkozik. A középpontban, amihez képest önmagát, s egyáltalán a női identitást tételezheti, a *Medikai Vénusz* által kínált testmodell áll, melynek előképe Clemente Susini XVIII. századi *Medikai Vénusza*. Az ennek mintájára elterjedt szilikonszobrot először 1977-ben a Semmelweis Tudományegyetem Múzeumában fotózta le – sokkolta a medikai nőmodell által sugallt identitásforma. A 80-as években végigfotózta az európai és amerikai orvosi múzeumok Medikai Vénusz-szobrai is (a hűvös orvosi tárgyak, eszközökről készült képek eredménye a *Végtelen disztópia* című fotósorozat). Az orvosi kiállítások rádöbentették, hogy a hagyomány a nőt alapvetően, azaz mindenféle patriarchális diskurzusban a már említett kettős viszonyulásra és átélésre kényszeríti – az erre történő reflexió nélkül nem alkotható meg semmiféle női identitás. A nőt a tudományos narratívák egyszerre készítenek objektívizáló, analizáló tekintetre, és erotikus érzésekre: a női szilikon szobor az áterotizáltság okán vágyat ébreszt. Ezeket az érzéseket fogalmazta meg az úgynevezett „szerelmes levelekben”.

*Test-Én* című installációjában egy életnagyságú, meztelen női figura szilikonöntvénye fekszik egy fémasztalon, mellette állnak a *Szerelmes levelek* tizenkét ezüst tányéron, a falon a Medikai Vénuszról 1984 és 93 között készített, 12 darabból álló, fekete-fehér fotósorozat. Az eltérő szerkezetű és tartalmú szövegek rávilágítanak a medicina erotikus és hatalmi viszonylataira. A fotók egy történelmi-tudományos nar-

ratíva dokumentumai; a plasztikai tárgy a kiszolgáltatott, csupán anatómiájával reprezentált nő megtestesítése; a hideg fémtárgyakra (a szervek helyére) helyezett szövegek pedig a valóságos nő vágyainak kifejezései. A három kontextusból és tárgyegyüttesből teremődik meg az az erotikus hangoltságú diskurzus, amelyben a patriarchális (nem csak a medikai) kultúra dekonstrukciója megtörténik. Ez a dekonstrukciós gesztus – mint alap – ott van Drozdik minden egyes művében, később azonban „megszelídül”. Mégpedig azokban a művekben, amelyekben a művészt már nem a nő társadalmi helyzetének, történelmi, tudományos kontextusának kérdése foglalkoztatja, hanem a női test belülről való megélése és reprezentációja. Ennek egyik állomása a betegség művészeti vizsgálata is.

Korai, *Biológiai metaforák* (1984) című installációiban a halál és a betegség még nincsenek jelen valóságos fenoménként, hanem csak szimbolikusan, a patriarchális tudományos diskurzus tüneteként. A tudományos diskurzus patriarchális nyelvezte, gondolkodásmódja, keretei mindig is foglalkoztatták Drozdikot – tulajdonképpen a test tudományos reprezentációjának tematizálása során is erről van szó. 1986-ban létrehoz egy fiktív karaktert, egy tudósnőt, Edith Simpsont, aki másként gondolkodik, mint kora tudósai: sóval és szénnel kísérletezik, olyan tudományt kíván létrehozni, amely nem pusztítja el az emberiséget. És ami a legfontosabb: másképpen gondolja el az anyagot, szerinte ugyanis élő és élettelen nem választható szét – avagy: minden él. A világunk elevenességgel való átítatásának gondolata, amelyet egy képzeletbeli tudósnő képvisel, olyan új, a jelenlegi tudományosság határain kívül lépő paradigma „feltalálására” utal, amelyben a női nézőpont, a nőiség sajátos élet- és testtapasztalata érvényesül. Az 1995-ös, *Normális és patológikus* című munkájában kifejezetten az foglalkoztatja Drozdikot, hogy a tudományos diskurzus miképpen jelöli ki gondolkodásunk határait, s miképpen teremti meg az uralkodó világképet.

A saját test belülről való megélésének szép tanúbizonyságát adja Drozdik valós betegségének reprezentációja. Az 1983-as *Biológiai metaforák* a test belső mikroorganizmusát szimbolikusan kifejező rajzaival szemben a 2017–18-ban készített *Sejtfestmény*-sorozat önterápiás aktusként értelmezhető, amennyiben a betegség révén megélt testi folyamatok, változások feldolgozására szolgál. A betegségreprezentáció előzményének tekinthető egy másik műegyüttes is, igaz, ez a történelem dimenziójába (annak női szempontú megragadásába) illeszkedik: az a fotósorozat, amit 2001. szeptember 11. után készített Drozdik az éppen leomló tornyokról. Csakhogy a kollektív trauma lenyomatai (az egypólusú nyugati kultúra megsebesülésének képei), afféle sorszerűséget sejtetve, átléptek a személyes trauma síkjára. Drozdik a traumaeseményt megszállottan fotózva sok időt töltött a terrorcselekmény helyszínén, ahol a toxikus porok szervezetében daganatos sejtek burjánzását indították el. Az életet a megszokott rendből kibillentő trauma a hibás testi működés megtapasztalásához kötődik. Míg az

egészséges testet az ember képes elméjétől megkülönböztetni és uralni, addig a betegség esetében ez a lehetőség megszűnik: kinyílik a mulandó testtel való azonosulás perspektívája. A testtel való azonosulás alapja itt már nem a testkép, hanem kizárólag a belső tapasztalati horizont. A test itt már nem medikalizált és patologizált objektum, nem „érzékileg gondolkodó anyag”, hanem a tökéletes heterogenitás, a sejtekre való szétesés manifesztuma. A testi tapasztalatokon az a *belső ember* tárul fel, akinek kevésbé vannak biológiai, nemi, társadalmi karakterjegyei – a testies, anyagszerű szubjektumot felépítő sejt kerül a középpontba mint az identitás minimuma. Azaz itt valami általános, a minden egyes individuumot meghatározó univerzális sajátosság jelenik meg, amelynek kifejezése mégse történhetne meg a testiségre alapozott női érzékelés és tapasztalásmód eme *belső testre* való nyitottsága nélkül. Mindennek vizuális reprezentációja pedig különösen autentikus (és következetes) egy olyan nőművésztől, aki a saját test képét vizsgálta egy egész életművön keresztül. A vizuális reprezentáció során alkalmazott alkotói módszer immár eltávolodik a korai, konceptualista szemléletmódtól: Drozdik a tudatkontroll nélküli, spontán festési módot alkalmazza. Az absztrakt expresszionizmus remekeit megidéző kompozíciók szabálytalan körformák egymásba kapcsolódó hálózataból szerveződnek, többnyire a testszínek különböző árnyalataiban. A formák a művész vászon fölött köröző, kataton mozdulataiból jönnek létre: a szélesebb gesztusú testmozgás az anyaggal való intimebb, tapintásra épülő fiziológiai folyamatba transzformálódik.

A végigkövetett életműből nyilvánvalóvá válik: Drozdik folyamatosan jutott el annak a posztfeministának tekinthető énkonstrukciónak a megalkotásához, amely eleinte, a szocializmus patriarchális közegében, még az identitásalkotás konfrontatív, kritikai gyakorlatát képviselte, majd fokozatosan felismerte, elsajátította a női attitűd és átélés lehetőségeit. Az individuális mitológia szerint megalkotott, mind erősebbé, önazonosabbá váló Énnak egyre kevésbé jelent támpontot a patriarchális kultúra értékrendje és elvárásrendszere, különösen hogy már nem kell harcolnia ellene. A feminizmus több mint száz éves története alatt a jogi-politikai küzdelmek eredményeképpen a nők más társadalmi státuszba kerültek: „elérték, amit elérhettek”. Az individuálissá váló női én szabadon választhatja (alkothatja meg) önmagát.

### **b) „Gyere keblemre” – Fajgerné Dudás Andrea**

A görög szépségeszménytől, s a különféle humanisztikus ideáloktól eltávolított női test képével legradikálisabban Fajgerné Dudás Andrea helyezkedik szembe, aki festészeti alkotásaiban és performance-aiban saját „hájas testéből” igyekszik eszményképet faragni. Mindehhez az alapot a saját testével való tökéletes azonosulás jelenti. Fajgerné – Drozdik Orsolya legtehetségesebb tanítványaként – nem fogalmaz meg

kritikai reflexiókat a férfikultúráról, nem ironizál, hanem a naivitásig elmenő természetességgel állítja női önmagát, akkor is, ha ezzel felrobbantja az elvárások rendszerét. Művei egytől egyig az azonosuláson, a lemondások nélküli elfogadáson alapulnak – ez a fajta elfogadás az, amit igazi posztfeminista attitűdnek tekinthetünk. Elfogadja férje nevét: a férfi általi birtoklást kifejező „-né” toldalék számára nem alávetettséget jelent, hanem az összetartozásuk igenlését. *HÁJ'M Vénusz – HÁJ'M GRÁCIA* című performance-ában olyan testmaszkot használ, mellyel éppen azokat a – saját – testi tüneteket (a húst, a zsírrétegeket) hangsúlyozza, amik a patriarchális kultúra szépségeszménye szerint visszataszítók. Ennek demonstrálására, húsjelmezbe öltözve, állati eredetű hajat dolgoz fel egy húsdarálón, hajastésztából pedig ehető, életnagyságú női testet süt. Egy korai performance-ában meztelenül feküdt be egy teknőbe, feldarabolt, zsíros hússzeletek közé, s XXI. századi Vénuszként a feldolgozott hústermékeket ékszerek gyanánt magára aggatta, a hajjal pedig mint valami finom lepellel vonta be a testét. A hájas test conceptualista kiindulópontú felmutatásához festménysorozatot is létrehozott – ezeken a ruházkodásra használt haj csipkézett matériaként tűnik elő, így nem is az alantas állati eredetre, hanem a szépség újfajta megközelítésére utal.

Fajgerné számára fontos a hagyományos női tevékenységek felvállalása és bemutatása is, melyekkel legerőteljesebben *eat artos* akcióművei révén szembesít. *Zöld paradicsom* című happeningje során egy olyan növényből készített dzsemet szolgáltat fel, amely éretlen állapotában fogyasztva mérgező. Ő maga így fogalmazott erről: „Én vagyok a kert forrása. Zöld paradicsom, mely éretlen, nyersen nem esszük, hisz nagy mennyiségben, nyersen mérgező. A nőművészet is mérgező, megfertőz, és nem tudod elfelejtetni.” A Szabó Eszter Ágnessel évről évre megrendezett közös performance-uk során nyilvános almaszedést hirdetnek meg, melynek része a közösségi lekvárfőzés. Szabó dzsemfőzési akcióját parafrázálva, melynek során művésztársa női munkával előállított „háztartási értéket” kívánt a magas művészet értékhierarchiájába beemelni, Fajgerné itt immár értékkonvertálás nélkül is úgy pozicionálja a nő hétköznapi tevékenységét és annak végtermékét, mint autonóm művészeti cselekedetet. A *Candy Vénusz tortája* (2014) című akciójával Valie Export *Aktionshose Genitalpanik* (1969) című performanszát értelmezte újra. A magyar művész egy csokoládéból készült fegyverrel a kezében ült egy széken, fekete, kivágott ruhája láthatóvá tette széttárt lábai között a nemi szervét, amit azonban cukorkákból készült fehérneművel eltakart. Kivágott garbójából mellei is előbuggyantak, a mellbimbókról cukorkafüzérek lógtak. A csokoládéfegyver idővel megolvadt a kezében, abból bevonatot készített egy zöldparadicsom-lekvárral megtöltött tortaalapra. A csokibe vonatra máz is került: a mellbimbóiról lógó cukorkákat harapdálta le és köpte rá a torta tetejére, ezáltal saját testnedveit is műtárggyá avatta – ezt az ételt kínálta fel aztán a közönségnek.



Testértelmezésében fontos mozzanatot jelent a férfitekintet uralma alól való fel-szabadulás. Ezt reprezentálja a Molnár Ágnes Évával közösen készített fotósorozat, *Az öntudatos test* (2016). Fajgerné „hajas” modellként nem egyszerűen lerombolja a kortárs kultúra idealisztikus nőképét, hanem olyan pozíciókat vesz fel, amelyek eleve ellenállnak a tekintetbe évszázadok során beiródott erotizálási szándéknak: a testtartás, a kéz-, a láb-, a csípőmozdulat, az elfedett/elfordított/levágott (a kép teréből kizárt) arc hiánya, a lepellettel való betakarás (és nem kitakarás) nem a férfivágyat szolgálja ki – a modell önálló ágensként lép elő. Amiként a fotós, Molnár sem a képzőművészetben évszázadok alatt megképződött patriarchális tekintetet reprodukálja: tárgyiasítás helyett hagyja modelljét szabadon létezni. Mindezek eredményeképpen olyan, a kánonnal szembehelyezkedő aktképek születtek, melyek se vággyal, se elutasítással nincsenek átitatva: besorolhatatlanok, egyediek.

Amikor Fajgerné saját magát meztelenül ábrázolja, akkor nem egyszerűen „az ideálokat tagadó test” vállalását fejezi ki, hanem társadalmi-nemi szerepeinek a vállalását is. Ugyanilyen jelentése van festményein mások meztelenségének is; például az almaszedést megörökítő képeken a művésztársak, művészettörténészek lemeztelenítésének. A genderszerepekre a meztelenségen keresztül történő utalás legnyilvánvalóbbá a házaseset témájú festménysorozaton válik, melyen különféle munkák végzése közben látjuk Fajgernét és férjét. A házaspárnak mindig az a tagja meztelen, aki a házimunkát végzi. Ha Fajgerné fest, azaz ha olyan munkát végez, melynek révén a társadalom felé is reprezentálni tudja önmagát, akkor őt látjuk ruhába öltözötten – férje ilyenkor meztelenül takarít. S fordítva, a jól öltözött férj menedzseri munkavégzése során ő az, aki a háttérben meztelenül vasal. Mindezek alapján megfogalmazhatjuk: ebben a művészeti állításban a kiszolgáltatottság mértéke a házasesetben a meztelenség mértékével azonos. Ugyanakkor a kiállítóterben a művésznőt a falon lógó festményei között is meztelenül látjuk – felöltözött férje ekkor éppen csak bekukkant az ajtón túlról, távolságtartó módon. Vagyis a művészlét mint társadalmi szerep és mint hivatás ugyanazt jelenti, amit a privát élet szerepei: a kiszolgáltatottság és a lemeztelenedés vállalását.

Egy nő(művész) részéről a lemeztelenedésben ágensként való részvétel feltárulkozást jelent: az önmagasággal, a testi-fizikai jelenléttel, a nemi-társadalmi szerepekkel, az egzisztenciális szituációikkal – sorspillantatokkal vagy éppen banális élethelyzetekkel – való szüntelen szembenézést. A szembenézés vágya hatja át és ruházza fel mély hitelességgel ezt az alig két évtizede megkezdett életművet. Fajgerné mindent megfest vagy dramatizált performance-ok során mindent felmutat, amit női identitása megélése szempontjából jelentőségtelnek tart – művészeti attitűdjét az önreflexió határozza meg. Ha tetszik, önmagát „jogosult kivételnek” tekinti, ám kivételességét éppen az adja, ami általánossá is teszi: ő történetesen nő, mégpedig egy XXI. századi, emancipált nő. *A türelem rózsát terem* című performance-a (2014) során (a témát

festménysorozatban is feldolgozta) a közönség segítségével vágta le a haját. A dús hajkorona elvesztése (a benne hordott művirágokkal, rózsákkal) a lányság elvesztését szimbolikus értelemben fejezte ki – de a szimbólum mellett jelen volt (láthatóvá vált) a fizikai-testi tünet is: a terhes nő növekvő hasa. A hajvágás „közönségshow”-ja egy megváltozott élethelyzet művészeti kifejezésévé lépett elő.

A teherbe esés narratívája Fajgerné számára a női identitás megélésének gyűjtőpontja, hiszen olyasféle élmény, ami a társadalmi szerepeket (feleség, anyaság) a testtapasztalat felől teszi megélhetővé. Az identitás megképzése szempontjából nála a testesemények élveznek elsőbbséget: azokban válik felismerhetővé és reprezentálhatóvá az Én. Az *Angyali üdvözlét* (2014) című festménysorozaton például nem a keresztény művészeti hagyomány lélek köré írt narratíváját látjuk, hanem azokat a feminizmus térnyerése előtt argumentálhatatlannak tűnő folyamatokat, amelyeket először csak Frida Kahlo (Fajgerné egyik legfontosabb előképe) tudott művészetiileg reflektálttá tenni és felmutatni. A magyar művész vásznain láthatjuk a megtermékenyítéshez vezető testi folyamatokat: nemcsak a nőgyógyászati székre fektetett, széttárt lábú nőn végeznek orvosi beavatkozást, hanem a férfin is – a műtétek paradicsomi térben, egy almafa alatt mennek végbe. Fajgerné a szoptatásnak is számos alkotást szentel (*A csecsemő legjobb tápláléka az anyatej, Hozzátaplálás, Szoptatáshelyettesítő I–II. – Galaktotrop-husza*-sorozat), s ezzel a gesztusával mintegy rehabilitál egy olyan (női) témát, amely évezredekig hiányzott az emberiség történelmi és művészeti reprezentációjából – de legalábbis nem a nő, illetve az anya aspektusából volt elbeszélve.

Az Önarckép anyaként (*Gyere keblemre; 2015*) című mű képi narratívájából a nőművész identitása bontakozik ki, mely nem az egységre, ellenkezőleg, a széttartásra, a heterogenitásra épül. A vastagon felhordott festékréteg nyersségére a figuratív motívumok gazdagsága felel – a virágmintás tapétában és padlóban az Énekek énekére történő utalást ismerhetjük fel. A festmény a középkori és reneszánsz művészetből jól ismert szoptató Máriatoposzt parafrazeálja: a ruhátlan Máriát látjuk, akinek mellei itt sem a szexuális vágy tárgyaiként tűnnek elő, hanem a táplálás eszközeiként. Az anya Fajgerné elbeszélésben egyúttal tudós is, aki hétköznapi foglalatosságai közepette egy könyvhalmoz tetejére ül, hogy méhén és testén keresztül juthasson el fejébe a tudás. Mindeközben csakis úgy válhat művésszé, ha a gyermekét tartó két kezén túl igénybe vesz még kettőt, melyekkel festeni tud, és egy ötödiket is, hogy jó feleségként ebédet kavargasson. Ebben a nőképben jelen van némi ironia, s a társadalom által sulykolt elvárásrendszert illető kritika, ennek ellenére is a genderszerepekkel való maradéktalan azonosulást állítja.

Fajgerné posztfeminista művészetében a nő immár szóhoz jut: saját hangján, azaz saját formanyelvén, a saját maga által meghatározott témavilágon keresztül beszéli el azt az önmagát, melyet nem megalázottként, elnyomottként, identitásából kiforgatva kell megélnie, hanem „büszkén”, az áldozati szerep vállalása nélkül.



### c) „Zabolázd magad!” – Németh Ágnes

Németh Ágnes a posztfeminista művészet egy harmadik útját képviseli.

Németh mindenekelőtt természeti anyagokat használ: vesszőt, földet, lószőrt, magokat. Alkotásaiban az ember természethez való viszonyának feltárása az egyik legfontosabb törekvés, amit a nőiség mibenlétének megértésével párosít. Természet és nőiség kérdései egyébként is összetartoznak. A nőiség az európai kultúrában azon létformák közé sorolódik, amely a férfiénál természetközelibbnek, ezzel együtt állatiasabbnak látszik. Minél kiszolgáltatottabb egy létező a testének, az ösztöneinek, a természet erőinek, annál alsóbb szintjén helyezkedik el az áldozati struktúrának – márpedig a női test kétségbevonhatatlannul alárendelődik a természet ciklikusságának. Németh szinte minden alkotásában reflektál a nő nem csak nemi és társadalmi, hanem természeti meghatározottságaira is. Művei középpontjába a testiséget, az érzékiséget, a szexualitást állítja – a természethez való viszony gyújtópontjában is ez áll. Németh *œuvre*-je éppenséggel annak ékes bizonyítéka, hogy a nőművész, aki érzékenyebben és könnyebben nyílik meg a rurális környezet anyagai felé, magától értetődő módon tud behelyezkedni a testi-organikus világba.

A magyar képzőművészetben a rurális anyagok használatának nincs sok évszázados tradíciója, természet és nőiség összekapcsolásának még kevésbé. A magyar képzőművészet történetében a rurális anyagok preferálása, amiben nem egyszerűen a természettel való viszony kialakításának a vágya fejeződik ki, a 80-as években jelentkezett először – Samu Géza művészetében, a Pécsi Műhely művészeinek *land artos* gesztusaiban, a Fáskör tagjainak a természetes anyagokhoz és a hagyományos kézműves technikákhoz való ragaszkodásában –; ezen anyagok használata ekkoriban egyúttal az urbánus világgal szemben meghatározott népi kultúra felmutatását is jelentette. A rendszerváltás után a természetművészetből a politikai – az állami berendezkedéssel és a szocreállal szembeni – felhangok jórészt eltűnnek. Ma a rurális anyagok nyelvén beszélő művész éppen annyira kötődik a lokális értékekhez és kultúrához, mint amennyire „kozmodopolita” alkotásainak jelentését illetően.

Németh műveire is igaz a politika- és ideológiamentesség. Nála annyiban jelent mást a rurális anyagok révén a természethez való kötődés, amennyiben azt a női identitással és a női szerepekkel hozza összefüggésbe. A korábban már említett Lovas Ilnánál figyelhetünk meg hasonló törekvéseket, aki képzőművészeti objektjeiben és environmentjeiben szintén természetes anyagokat használt (víz, fű, kő, növényi magok); a 80-as évek végén pedig rátalált a marhabélre mint művészeti alapanyagra, melyből – pergamenné átalakítva – szobrokat és installációkat épített. Lovas azonban a természeti anyagok használata ellenére sem reflektált olyan erőteljesen a női identitás kérdéseire, mint Németh. Párhuzamként említhetjük még a fiatalabb kortárs, Huszár Andrea munkásságát, akinél a rurális anyaghasználat a magyar ősi mitológia elbeszéléseihez, motívum- és formavilágához kötődik.

A nőiségre való reflexió aspektusából Németh legfontosabb műve az Önzablázó, amely egy 2006-ban, a Bartók Galériában felépített installáció volt. A kiállítótérbe behordott és a falak mellé, oszlopokba elrendezett szalmabálákból egy szakrális hatású enteriőr teremtdött, ami a természet templomaként működött. Ez a szalmaépítmény egyúttal – mint eleven anyagból létrehozott, meleg és jó szagú tér – a művész gyerekkorának lovas emlékeit is felidézte, az emlékezés révén pedig a lélek labirintusát. De a legerőteljesebbé mégis a nőiség megzabolázására irányuló kísérlet vált, amelyet a művész a kiállításhoz kapcsolódó performanszban mutatott be. Önzablázóként saját vadságának a megfékezését hajtotta végre, azt artikulálva, hogy a testiességének kiszolgáltatott nő csak azon az áron tud a patriarchális társadalom rá kényszerített elvárásainak engedelmeskedni, ha ösztönkésztetéseit elfojtja. „Tedd a zablát a saját szádba és zabolázd magad!” – írta az akció kapcsán. A műben kibontakozó párhuzam révén a ló szimbólumához rendelhető karakterjegyek megfeleltethetővé váltak a nőiség karakterjegyeivel. A ló a különböző kultúrkörökben sokféle jelentésben szerepel, leggyakrabban a férfias értékekhez társul: a hatalmat, az irányítást fejezi ki. De a kelta mitológiában például a termékenység istennőjének, Eponának a szimbóluma (nevének jelentése: Nagy Kanca), akit lóalakban ábrázolnak, s aki egyúttal a lovasok, lovászok patrónája. Emellett születési és temetési rítusok is kapcsolódnak hozzá: az ember a ló hátán lovagol be és ki a világból. Az Önzablázó a lovat nem állítja elénk, a megépített „istálló-templomban” mégis jelen van: dominanciára törekvő, erős akaratú nőként, akit vad kancaként be kell törni. Pontosabban a kultúrát elsajátítani akaró nő szándékozik betörni saját magát, a kultúra kényszeríti erre.

Németh ugyanakkor nem romantikus képet fest: a nőiség reprezentációja kapcsán éppenséggel természet és kultúra szembenállását fogalmazza meg. Egy 2014-es munkájában, a *Testkürtőben* a születés képét idézi fel. Formailag ez az installáció az anyaméh valóságos testképét jeleníti meg, amit nyilvánvalóvá tesz a belsejében látható kompozíció is: a varsa aljában, a földön eldobott/lehullott gumikesztyűk vannak. A könnyen beazonosítható elemek zárt ikonográfiájából a laikus szemlélő számára is egyértelmű jelentés bontakozik ki: a kürtőből az új életnek kellene világra jönnie. De onnan nem tör elő más ebben a fizikai erőt és a valóságos anyagot egyaránt áldozatként bemutató, rituális művészeti teremtésben, mint a lehetetlenség állítása: a világra segítés gesztusának hiábavalósága. A női méh ilyen módon egy nyomasztó tér, mert nemcsak az életnek és a születésnek adhat helyet, hanem a kimetszésnek, a boncolásnak, a halálnak is. A sterilitást biztosító kesztyűk sárosan, „a földtől beszennyeződve” fekszenek a padlón, az újrászülhetetlen természet, az elveszített paradicsom helyén. De úgy is értelmezhetjük a művet, mint az abortusz térbeli-vizuális példázatát: a patriarchális kultúra természetleigázó (orvosi-tudományos) gyakorlataival kimetszi a nőből az érzékiséget, felszámolja valódi erejét, termékenységét.

A nőiséget Németh más munkáiban figuratív utalásokkal, kerek-lágy formákkal is megjeleníti, mint az *Embervarsa* vagy az *Ülő kas* (1992) című munkákban. De akkor is a férfi-női archetípusok formavilágában mozog, amikor elvontabb jelentéstartalmú műveket alkot, azaz egy-egy szimbólumot vagy allegorikus gondolatot absztrakt kompozícióban fejez ki. Az ovális-domború térbeli test nála mindig a női méh képét idézi meg, a kerek nyílás pedig mindig a méhszájra utal. De például az *Éjfél szőre* (1996) című művön a föld felé fordított kerek forma másik oldalán megjelenik az ég felé meredő, hegyes-szúrós végződés (amit a trópusi kúszónád erős vesszői segítségével alkot meg a művész): az alkotás a nőiség toposzaihoz a maszkulinitást társítja. A női-férfi formavilág kettőssége az érzéki és az absztrakt kettősségét is szimbolizálja. Némethről nem idegen az ellentétek egyetlen egységben való feloldása és teljességgé váló bemutatása. Az archetípusokra támaszkodó jungiánus szemléletmód vezet oda, hogy női énjének, pontosabban a nőiség sajátosságainak a feltárásától végül a nőit is magában foglaló nagyobb egység, a tudat mélyrétegeiben kitapogatható, egyfajta kollektív én, avagy *kettős nemű én* felmutatásáig jusson el.

Jung lélektanában találkozunk a tudattalan mélyrétegeiben a személyes élményeket meghaladó területtal, a kollektív tudattalannal, amelyen belül az archetípusok széles körét találjuk; az archetípusok szimbolikus képek formájában aktivizálódnak, és tesznek szert jelentésre. Fontos sajátossága Jung tipológiájának, hogy a nemi különbségek mentén is meghatározható ellentétekre épít: az archetípusokban megjelenik az anima (a férfiban lévő női minőség) és az animus (a nőiben lévő férfinőség); mint ahogy megjelenik a személyiség két ellentétes oldala is: a persona és az árnyékszemély. Az archetípusok ősi lenyomatokként olyan pszichikai és viselkedésformákat hordoznak, amelyek egyénileg és kollektíven egyaránt jellemzőek az emberre. Az archetípusok a világtapasztalathoz és az önértelmezéshez eredendő Janus-arcúságot rendelnek: a személyes és a kollektív én mindig kettősségekben, a jó és a rossz, a szép és a rút, a feminim és a maszkulin, a testi és a szellemi, az élet és a halál kettősségében határozódik meg. Ám ezek a kettősségek – egymást kiegészítve – teljességgé, egésszé válnak. Németh művészetében alapvető szerepe van a dichotómiának, különösen a feminim-maszkulin kettősségnek. Ez fejeződik ki például a *Janus* című műben (1993), amelyben a nőies és a férfias formák összetartoznak; vagy a lómotívumhoz történő ragaszkodásban: a maszkulin princípiumot megjelenítő lószimbólum a női identitásban az animus minőséget képviseli (lásd például a *Daimon* [1990] című kisplasztikát).

A Jung által felépített rendszer fontos mozzanata, hogy a szimbólumok a híd szerepét töltik be a tudattalan és a tudatos között. Nem egyszerűen „átvezetnek”, hanem „átformálóként” is funkcionálnak: a libidót (az életenergiákat, érzeteket) emelik át az alacsonyabb minőségből a magasabbra. Németh utóbbi évtizedben készített sorozataiban ez a szublimációként is értelmezhető „átemelés” működik. Akár a *Napóra* (2004–

2014) egyszerre konkrét és elvont kompozíciójára, akár a *Gong*-sorozat (2014–2015) archaikus formavilágot idéző objektjeire, akár a legutóbbi években készített *Eleven árnyék* (2019) című installációra gondolunk. Az „átformálás” és „átemelés” a fizikai világból a spirituálisba, a profánból a szakrálisba való átlépést jelent.

A *Napóra* egy nagy kiterjedésű – egyelőre még csak részleteiben felállított és bemutatott – térbeli objektum. A horizontális napóra mintázatának megfelelően van benne elhelyezve 13 ember nagyságú szobor: a központi alak funkcionál óramutatóként, a tőle kiinduló, óravonalakat jelző ösvények végén pedig további 12 kompozíció látható. A hatalmas óraszobor fényvető alakja nem egyetlen embert, hanem a szeretkező nő és férfi párosát jelenít meg, amelyben így eleve a két alapprincípium összetartozása fejeződik ki. A női-férfi test együttese formailag az „omega”-jelre emlékeztet. A fényvető szobor körül a csillagképeknek (a Vízöntőtől a Halakig) megfeleltetett, allegorikus, alapvető emberi tulajdonságokat kifejező alakok állnak, legtöbbször ők is megkettőzve szerepelnek. A figuratív szobrok emberi testeket mintáznak – a testek mindegyike nőies idomokkal rendelkezik. A fűzfából és acél drótból font szobrok felületén gyakorta feltűnik a színes földtapasztás, miáltal az emberalakok olyan testies-materiális lényekként jelennek meg a szemünk előtt, akik mintha éppen most másztak volna elő a sárból. A szobrok teste hol sűrűbb, hol ritkásabb fonásból rajzolódik ki; gyakori, hogy a művész nem fejezi be az alakot, félbehagyja, töredékké teszi: a fűzfavesszők és drótszalak a semmibe merednek. A hússzerűséget reprezentáló, érzékvé tett testek ilyen módon a mulandóságot is kézzelfoghatóvá teszik; az emberi test bizonyos pontokon „elfogy”, semmivé válik, átlép a szellem anyagtalan világába.

Az *Eleven árnyék* szobrait a művész hegesztett krómacélvázból (és színes földvakolatból) készítette. Ám az emberalakok itt elveszítették kiterjedésüket, kétdimenziós, sík fém lapokként árnyékokká váltak. A FUGA-beli kiállításon, ahol ezek a szobrok egyetlen projekt részeként jelentek meg, a látogató a mennyezetről és a falakról lelógatott formák, a kiterjedés nélküli, árnyékszerű, torz emberalakok háttorzongató hatásával szembesült. Ezek a formák az emberről egészen mást állítanak, mint Németh korábbi művei: az elmúlás, a szellemmé válás fenyegetését hordozzák. Ugyanakkor a sötétlő emberalakok hajladoznak, táncolnak a levegőben – megelevenednek. Éppen ezért mégsem lehetett ezeket a pusztán nemlét reprezentációinak tekinteni; ugyanazt a kettősséget hordozzák, amit a művész többi alkotása, egyszerre mutatva fel a létezés alapminőségeinek dichotómiáját és az emberi identitás Janusarcúságát.

Ha összegző állítást akarunk megfogalmazni Németh Ágnes oeuvre-jéről, akkor úgy fogalmazhatunk: az általa megképzett nőiség, bár mindenekelőtt a testiség, a szexualitás, az ösztönlét vad erői által meghatározott tapasztalásformából bontakozik ki, mégis inkább ahhoz a fajta énképhez kötődik, amely – a kristeva-i téziseket igazolva – az emberi identitás mélyén a kétarcúságra mutat rá. Pontosabban arra, hogy a nő és a

férfi karakter nem egymástól elválasztva, egymással szemben meghatározva van jelen az identitásképzés folyamataiban, hanem egy kiazmatikus összefonódásban.

## 5. Befejezés

Láthatjuk, a feminista művészeti diskurzus az eltelt két évtized alatt nagy utat tett meg, és számtalan revelatív erejű műalkotást hozott létre. Talán még azt is megfogalmazhatjuk: a rendszerváltás óta eltelt időszakban a magyarországi képzőművészetben a női identitás megalkotása, a női létmód sajátosságainak a kifejezése, a női nyelv jeleinek a megteremtése volt az egyik legfontosabb program. Az életművek forgácsain keresztül végigkísért narratívából pedig az is kitetszik, hogy milyen nagy volt ez az út a bölcselőre és a társadalomra gyakorolt hatását illetően, mely a patriarchális kultúrából elvezetett a nőiség szabad vállalása és reprezentációja felé. A szabadság abban is áll, hogy egymástól lényegileg különböző női identitásformák vállalása vált lehetővé. Úgy is fogalmazhatunk: az út az identitásalkotás konfrontatív, kritikai gyakorlatától az Én megalkotásának szabadságáig vezetett. Ugyanakkor ha létrejött is az a nyelvezet, amely a maga sajátos, lokális mintázataival együtt is képes az univerzálisnak tekintett női létmódot reprezentálni, talán még mindig nyitva áll a kérdés – különösen itt, a közép-európai régióban, ahol a posztoszocialista örökségből adódóan *kevercs poszt-feminizmus* született: jelenkorunkban valóban ugyanolyan státusszal rendelkeznek a nők, mint a férfiak? Nyilvánvaló, hogy a társadalmi szintéren játszó szociopolitikai változások sok eredményt hoztak, de mintha még nem ért volna véget az emancipáció nagy küzdelme. Amiképpen az is nyilvánvaló, hogy a női identitásforma szabad vállalása csak az első állomás azon az úton, amely egy teljesebb felszabadulás felé vezet – akár az emberi határait is megkérdőjelezve –, lehetővé téve más, ma még elnyomott-nak tekintett identitásforma kifejezését és elfogadását.

Deczki Sarolta

## Szabó Magda, Agatha Christie és Szapphó

### *Az Éjszakai állatkert és a Szomjas oázis antológiák hatása a női irodalom alakulására*

Aki az utóbbi években követte a kortárs magyar *irodalom* alakulásait, annak az a benyomása alakulhatott ki, mintha javult volna a női szerzők helyzete a kortárs irodalomban és irodalmi életben. Mintha egyre több női szerző tűnne fel a nyilvánosság előtt, akiknek a művei egyre kedvezőbb fogadtatásban részesülnek, és az irodalmi díjazottak listáján is egyre több női névvel találkozhatunk. Szeifert Natália, Tompa Andrea, Harag Anita, Takács Zsuzsa, Rakovszky Zsuzsa, Kiss Noémi, Király Kinga Júlia, Terék Anna, Falcsik Mari (és hosszan sorolhatnánk a neveket) jól ismertek azok előtt, akik nyomon követik a kortárs irodalom alakulásait. Számos nő jelen van az irodalmi köztudatban, rendezvényeken szerepelnek, szakmai elismeréseket kapnak, sorban jelennek meg szövegeik. S ha a nemzetközi színteret nézzük, hasonló tendenciákat találunk: egyre több női szerző kerül a figyelem középpontjába, kap rangos díjakat, válik ismert és sikeres alkotóvá. Az ezredforduló után rendre a Nobel-díjasok között is megsokasodtak a női szerzők, aminek általában is hatása van arra, hogyan fogadja és értékeli a nagyközönség a női szerzőket és műveiket.

Azonban Magyarországon furcsa kettősség tapasztalható ezen a téren. Miközben egyre több női szerző tűnik fel az irodalomban, egyre több jelentős művel, a társadalom általánosan konzervatívabbá vált, ami visszahat a nők teljesítményének a megítélésére, és az irodalmi életben sem bomlottak le teljesen azok a struktúrák, melyek a nőknek automatikusan kevesebb helyet és elismerést juttattak. A társadalom, és benne az irodalmi közeg egy részében lejátszódtak az emancipációs folyamatok, más részben azonban vagy stagnálás vagy éppen visszalépés figyelhető meg. Több stratégia és gyakorlat létezik tehát egymással párhuzamosan, de az a benyomás igazolható, hogy a kétezertízes években mintha érzékelhetően javult volna a helyzet. Ami máris annyival árnyalja kiinduló hipotézisünket, hogy még ha valóban beszélhetünk is pozitív változásról, ez viszonylag friss fejlemény. Ennek elindításában, kialakulásában pedig kulcsszerepet játszanak az *Éjszakai állatkert* és a *Szomjas oázis* című antológiák, melyeknek a kritikai fogadtatása ugyan vegyes volt, ám olyan folyamatokat indítottak el, melyek hatása ma is érződik, sőt, ma talán még inkább, mint a megjelenés idején.

Először is érdemes tisztázni, mit jelent egyáltalán az, hogy a nők helyzete az irodalomban; mi ez a helyzet maga; mik ennek az összetevői, specifikumai – vagyis



Foucault-val szólva, mi az adott diskurzus rendje: kiknek, milyen módon és milyen pozícióból biztosít megszólalási lehetőséget, az adott megszólalásnak milyen következményei lehetnek, hogyan ítélik meg, hová sorolják be a megszólalót, stb. A női szerzők elismertségének, presztízsének az egyik legjobb mutatója az, hogy milyen arányban részesülnek nők az irodalmi díjakban, ösztöndíjakban. Továbbá: milyen arányban jutnak publikációs felülethez, vagyis az irodalmi periodikák milyen rendszerességgel közölnek női szerzőket, illetve női szerzők műveiről kritikákat. S mindezekből következően a legfontosabb kérdés talán az, hogy milyen arányban szerepelnek, és egyáltalán szerepelnek-e női szerzők a különböző kánonokban, legyenek ezek a kortárs irodalomra vonatkozók vagy általánosabbak. Talán ezek mutatják a leglátványosabban a női szerzők presztízsét az irodalomban, ám mindemellett ott van még egy sor olyan tevékenység, mint például a nők szerepe az irodalmi élet „üzemeltetésében”, a női szerzők önszerveződése, általuk grúndolt mozgalmak, beszélgetések, programok, folyóiratok vagy folyóiratblokkok, a témával foglalkozó sajtóviták, a feminizmus és a gender megjelenése, fogadtatása az irodalmi életben és a társadalomban. Érdekes tehát a tágabb kontextust is szemügyre venni, hiszen a női szerzők elismertsége vagy el nem ismertsége szoros korrelációban van azzal, hogy egy társadalomban mennyire előrehaladott a női emancipáció, mennyire elismert és látható általában a nők teljesítménye, milyen helyzetben van a feminizmus, és mennyire elfogadott a tudományos életben a feminista irodalomkritika és elmélet.

Köztudott, hogy Magyarországon a nők társadalmi helyzete nagyon sok kívánnivalót hagy maga után, és az utóbbi években ez csak romlott<sup>1</sup>, nemzetközi összehasonlításban is, ahogyan erre egy két évvel ezelőtti kutatás<sup>2</sup> is rámutatott. A nők sokkal kisebb arányban töltenek be vezetői pozíciókat, mint a férfiak, és arányuk az országos politikában is sokkal alacsonyabb. Az „elnőiesedett” foglalkozásoknak (pedagógus, ápoló) alacsony az anyagi és társadalmi megbecsültsége, és a „láthatatlan munka” is a nők számára jelent sokkal nagyobb terhet, mint a férfiaknak. Mindezzel párhuzamosan vezető politikusok is olyan – sokszor sértő és durva – hangnemet engednek meg maguknak a nőkkel szemben, ami arról tanúskodik, hogy nem tekintik partnernek a lakosság felét. A nemek közötti egyenlőség politikája családpolitikaként jelenik meg, ami arról árulkodik, hogy a politika számára a női autonómia és önrendelkezés önmagában nem értelmezhető. A nők számára a (bio)politika az anyaságot tekinti elsődleges feladatnak, miközben a családon belüli erőszak kérdése továbbra sem rendezett.

1 Simonovits Bori – Szeitl Blanka: Nők és férfiak helyzete – nemzetközi összehasonlításban.

[https://www.tarki.hu/sites/default/files/trip2018/166-183\\_simonovits\\_szeitl\\_Nok\\_ferfiak\\_helyezete.pdf](https://www.tarki.hu/sites/default/files/trip2018/166-183_simonovits_szeitl_Nok_ferfiak_helyezete.pdf) (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 19.)

2 Gregor Anikó – Kováts Eszter: Nőügyek 2018. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/14461.pdf> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 19.)

S hosszan lehetne sorolni a problémákat, melyek mind arra az alapvető tényre mutatnak rá: Magyarországon a patriarchális gondolkodás és politikai gyakorlat a jellemző. A feminizmus szitokszóvá vált, lejáratták, a társadalmi nemekről nem hajlandó tudomást venni a politika, a *gender studies* oktatását betiltották. Ezek a gyakorlatok pedig visszahatnak arra, ahogyan a társadalom általában viszonyul azokhoz a problémákhoz, melyekkel a nőknek kell szembenéznük nap mint nap. S nem lehet nem tudomást venni arról, hogy az egyenlőség, az egyenlő esélyek hiánya akadályokat gördít a nők szakmai érvényesülése elé; az elé, hogy munkájukat ugyanúgy ismerjék el, mint a férfiakét. Ez az irodalomban éppúgy jelentkezik, mint az élet bármely más területén.

Ezekre az irodalomban, a konkrét irodalmi szövegekben és az irodalmi kánonokban jelenlevő rendszerszerű egyenlőtlenségekre próbálja felhívni a figyelmet a feminista irodalomkritika is, mely a kilencvenes évek elején jelentkezett Magyarországon, amikor egyébként is elméleti dömping volt a bölcsészkarokon; rengeteg olyan szerzőt kezdtek el olvasni és fordítani, akiket addig nem lehetett. Ekkoriban jelent meg a dekonstrukció, a hermeneutika, a recepcióesztétika Magyarországon, majd követte őket a posztkolonializmus, feminizmus, újra felfedezték a pszichoanalízist, és sorolhatnánk. Csakhogy az irodalomtudományban az a sajátos helyzet alakult ki, hogy mire a kritikai elméletek Kelet-Európába értek, addigra „depolitizálódtak”, vagyis „úgy kódolódnak újra, hogy ideológiakritikai jellegük, politikai tartalmuk erőteljesen lecsökken vagy semlegesítődik”<sup>3</sup>, hiszen a magánélet olyan területeit vonták be a politika körébe, melyek a diktatúra évtizedei alatt a politikától többé-kevésbé érintetlenek maradtak. Másrészt a marxizmus-leninizmus mint évtizedeken át kötelező doktrína gondoskodott arról, hogy mindenféle, politikára hivatkozó elmélet gyanússá vált azon kutatók számára, akik végre megtapasztalhatták a tudomány autonómiáját. Ahogyan Horváth írja,

a depolitizálódás jól tetten érhető például a feminista és genderelmélet kilencvenes évekbeli magyar applikációiban: abban, hogy amikor az értelmezők (nem az összes értelmezőről beszélek) ezt az elméletet magyar anyagra applikálták, akkor igyekeztek úgy válogatni az applikálandó elmélet módszerei közül, hogy az illeszkedjék a hazai irodalomtudomány bevett, nem politizáló, a műveket a nem irodalmi kontextusuktól elválasztani igyekvő (és a nemek közötti status quo-t nem megbolygatni akaró) nyelveihez.<sup>4</sup>

Szinte doktrínává vált az, hogy az irodalomkritikának egyedül a szöveggel, szövegimmanens jelenségekkel van dolga, és nem sok köze van a rajta kívüli valósághoz, így a politikai kontextusokhoz sem. Ez a helyzet csak lassan változott, de a kétezres évek közepére-végére már szélesebb körben is elfogadottá vált, hogy sem az irodalom,

3 Vö. Horváth Györgyi: *Utazó elméletek. Angolszász politikai elméletek kelet-európai kontextusban*. Budapest, Balassi Kiadó, 2014.

4 Horváth Györgyi: *Utazó elméletek...* 109.



sem az elméletei nem függetlenek a társadalmi-politikai környezettől. A genderelméletek és a feminista irodalomkritika sokat tett azért, hogy ezek a szempontok mégis megjelenjenek az irodalomértelmezésben, sőt akár a határozott politikai állásfoglalások sem álltak tőlük távol. Így az a szimptomatikus helyzet állt elő, hogy a progresszív tudományos és a jóval konzervatívabb napi társadalmi gyakorlat látványos ellentétbe került egymással.

A felemás emancipáció és a feminista irodalomkritika azonban valamelyest mégiscsak hatással volt a női szerzők fogadtatására, a kánon alakulására. Ahogyan Németh Zoltán írja: „Irodalomelmélet és szépirodalom szoros kapcsolata az 1990-es évektől kezdve általánossá vált, szövegszerűen is kimutatható tendenciaként jelent meg a szépirodalomban, s nagyrészt azoknak a fiatal irodalmároknak a személyéhez köthető, akik egyszerre voltak szépírók és irodalomelméleti, sok esetben doktori tanulmányokat folytató szakemberek.”<sup>5</sup> Egmás után jelentek meg azoknak a kutatásoknak az eredményei, melyek a női szerzők munkásságára irányultak; akár a felfedezés, akár az újrafelfedezés szándékával.<sup>6</sup> A kutatók azt akarták felmutatni, hogy van női hagyomány, vannak olyan értékes irodalmi művek, melyeket női szerzők hoztak létre. A női irodalmat nem most kell kitalálni, megalkotni, hanem van hová visszanyúlni, van kikre hivatkozni, még akkor is, ha ezek a szerzők a maguk korában sem részesültek túl nagy kritikai figyelemben, aztán pedig kiszorultak mindenféle kánonból. Az afirmatív törekvések mellett azonban arra is fel akarták hívni a figyelmet, hogy a fennálló társadalmi struktúrák, irodalmi intézmények, kritikai gyakorlatok mind-mind hozzájárulnak ahhoz, hogy a női szerzők háttérbe szoruljanak, vagy egyáltalán meg se jelenjenek a szakmai nyilvánosság előtt. Kezdve azon, hogy a hagyományos női szerepek egyáltalán nem kedveznek sem az alkotás folyamatának, sem annak, hogy valakit autonóm szerzőként ismerjenek el. Folytatva azzal, hogy az irodalom intézményrendszereinek a résztvevői, működtetői egészen a közelmúltig jobbra férfiak voltak, és ez jókora hatással volt a női szerzők által írt művek kritikai fogadtatására, a nők érvényesülési lehetőségeire is. Az elméleti-történeti munkák egyik alapvető célja annak felmutatása volt, hogy a mindenkori kánon nem mindig tisztán esztétikai szempontok szerint alakult, hanem ezekre nagy hatást gyakoroltak az ideologikus előítéletek a nők alkotóképességéről, tehetségéről, társadalmi szerepéről. Ami azt is jelentette, hogy radikálisan megkérdőjelezték, sőt elutasították azt az elméleti alapállást, mely szerint az irodalomkritikának nincs dolga a politikával, a valósággal, és elég pusztán a szövegimmanenciára hagyatkoznia. Az ideológiakritikai olvasatok azt mutatták fel, hogy ez nem elég, hiszen a szövegbe beleíródnak annak a társadalmi valóságnak az alá-főlé rendeltségi viszonyai, melyek között keletkezett.

5 Németh Zoltán: Új kánon: a női irodalom. In: Uő.: *A posztmodern hármas stratégiája*. Pozsony, Kalligram, 2012. 114.

6 Ld. Németh Zoltán: *Új kánon...* 114–117.

Németh szerint a 90-es évek vége felé jelent meg az irodalomban, az irodalomtudományban és -kritikában a harmadik posztmodern stratégia, mely

a másságot, az elnyomott, marginalizált, háttérbe szorított szubjektumot emelte be érdeklődési körébe. [...] a női identitás hangsúlyos megjelenítése is innen értelmezhető. Olyan posztmodern stratégiaként, amelyben a női identitás, a másság, esetleg az alárendeltség, a marginalitás pozícióit értelmezi újra, illetve szegül szembe egy irodalmi és társadalmi gyakorlattal – az ún. társadalmi valóságot, világot és a női identitást egyszerre olvasva.<sup>7</sup>

A kétezres évek közepétől-végétől pedig ezek a témák az irodalom főáramába kerültek, miközben az irodalomkritika és -elmélet is egyre nagyobb figyelmet szentelt a trauma, a másság, az idegenség, a test és a szubaltern elméleteinek, melyeket aplikálva immár lehetetlen volt tudomást nem venni a politikai kontextusokról.

Ha tehát csak az elmúlt két évtized fejleményeit nézzük, akkor is egy szerteágazó, sok szereplős és sok fordulás emancipációs folyamatot látunk, tele ellentmondásokkal, előre- és visszalépésekkel. Ebben az összetett folyamatban kulcsszerepet játszott az Éjszakai állatkert<sup>8</sup> és a *Szomjas oázis*<sup>9</sup> című antológiák megjelenése, fogadtatása. Az antológiasorozatot hat kötetre tervezték, melyből négy valósult meg. *A Dzsungel a szívben* és *A szív kutyája* című kötetekkel azért nem foglalkozom, mert hatásuk jóval csekélyebb volt, és mire megjelentek, elfogyott a kritikai figyelem. Csupán röviden szeretnék utalni arra, mi volt a női irodalom helyzete a két könyv megjelenése előtt, hiszen nem légtüres térbe érkeztek meg 2005-ben, illetve 2007-ben.

1998-ban jelent meg az Ex-Symposion *Nő-Vér* című száma Radics Viktória szerkesztésében, aki később úgy jellemezte a számot, hogy az első fecskék közé tartozott, de csak „kisfecske” volt. 2003-ban alakult meg az Irodalmi Centrifuga című rádiós irodalmi műsor, melynek a szerkesztői Bódis Kriszta és Gordon Agáta voltak – vagyis ketten a későbbi antológiák három szerkesztője közül. Aztán megalakult a mai napig is működő online lap is hasonló címmel, melynek az impresszumában az olvasható, hogy „női oldal”. 2003-ban robbant ki az irodalomtörténetbe a „ridikülvita” néven bevonult sajtóvita, melyet Németh Gábor egy, az Élet és Irodalomban megjelent négy, női szerző által írt kötetéről szóló recenziója indított el. A felháborodás tárgya az volt, hogy Németh saját bevallása szerint is „maszkulinista irodalomkritikát” ír a könyvekről, melyből kiderül, hogy egyáltalán nem érti, mi a gond az irodalom diskurzusának rendjével. Németh *Ex libris*ére számos válasz született, pro és kontra; Bán Zsófia hozzászólása szerint „Németh élcelődései, viccelődései [...] egyértelműen kijelölik a nemekről való beszéd helyét és módját a patriarchális társadalmi szerződésben: ezt ugyanis csak trivi-

7 Németh: Új kánon... 118.

8 Bódis Kriszta, Forgács Zsuzsa Bruria, Godon Agáta (szerk.): *Éjszakai állatkert*. Budapest, Artizánok – Jonathan Miller, 2005.

9 Forgács Zsuzsa Bruria (szerk.): *Szomjas oázis*. Budapest, Jaffa Kiadó, 2007.

ális, elkent, komolyságot nem igénylő, de mindenképp lejáratozó módon lehet megtenni, és csak »női szerzők« könyvei kapcsán.”<sup>10</sup> A 2000-es évek elején tehát itt tartunk: próbálkozások, lapok, lapszámok, könyvek az egyik oldalon, értetlenség és elutasítás a másik oldalon, s a két véglet között számos árnyalat.

Aztán 2005-ben jelent meg az Éjszakai állatkert című könyv, alcíme szerint *Antológia a női szexualitásról*, 33 szerző 56 írásával<sup>11</sup>. A három szerkesztő: Bódis Kriszta, Gordon Agáta és Forgács Zsuzsa Bruria „Artizánok” néven hivatkoznak magukra, kihasználva a szóban rejlő jelentéslehetőségeket: vagyis azt, hogy egyaránt utal a művészetre valamint a partizánokra, ekképpen valamiféle avantgárd művészeti mozgalom juthat az olvasó eszébe. De ezen felül is bőven el vagyunk látva információkkal a kötettről – talán túl sokkal is, hiszen a paratextusok között mintha feszültség lenne, vagy valami bizonytalanságot sugallnának.

A borítón a harsány vörös betűkkel kiemelt főcím és az alcím szerepel, valamint a kiadó neve. A hátsó borítón pedig egy rövid promóciós szöveg, mely egyrészt különös utazásra invitál a női tapasztalat világába, másrészt pedig performatív értéke is van, hiszen azzal, hogy kijelenti: az „Éjszakai állatkert irodalmunk első átfogó antológiája a női szexualitásról”, mintegy bejelentkezik a szexualitás és az irodalom diskurzusába, igényt tart a jelenlétre és ezzel együtt az elismerésre. A kötetborító kellően figyelemfelkeltő, és természetesen ennek is üzenete van: az olvasó nő képe a hagyományos női szerepek elleni lázadásként értelmeződik, míg a meztelen test általában a vágy tárgyaként jelenik meg – a kettő között pedig óriási feszültség van, hiszen az egyik a feminista, a másik pedig a szexista diskurzus nőképét reprezentálja. A hátsó borítón a három „anyaszerkesztő” képe látható, mellyel mintegy az arcukat is adják a kötethez. Mindezek eddig még többé-kevésbé követik is a konvenciókat, ám, ha kinyitjuk a kötetet, rögvest elbizonytalanodunk.

A belső borítón egy részletet olvashatunk Bán Zsófiának a kötetben szereplő novellájából, míg a hátsó borító megfelelő helyén ismét egy performatív szövegrész következik, mely szuperlatívuszokban beszél a kötettről, nem tartózkodva a túlzás retorikai elemeitől sem. Ha visszalapozunk az elejére, az első fehér oldalon is szokatlan paratextusokra bukkanunk, melyek már gyanút keltenek. Hiszen amikor ezt, a romantikus regények nyelvezetét imitáló öndefiníciót olvassuk: „nagy merítés a vágyról, szenvedélyről, intimitásról, testiségről, szerelemről és erőszakról”, akkor ez azt jelzi, hogy a szerkesztők olyan olvasókra is számítanak, akik ritkán vesznek szépirodalmat

10 Tóth Andrea: *A ridikül-vita. Szexizmus, élet, irodalom*. <https://www.prae.hu/article/9780-a-ridikul-vita/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 24.)

11 A kötet és a kötet recepciójának elemzése során felhasználom Kálmán C. György előadását, melyet 2019 novemberében tartott a MaiMagyar Mesterkurzuson. Az előadásnak nem emlékszem minden részletére, csupán főbb állításaira, melyeknél külön hivatkozni fogok az előadóra, ezért könnyen lehet, hogy a nem jelölt gondolatok is voltaképpen tőle származnak.

a kezükbe, és a vágy, szenvedély, intimitás stb. hívószóként működik náluk. Ha még tovább lépünk, akkor ezt olvashatjuk: „női szemléletváltás”, ami elég világos és tömör megfogalmazása a kötet programjának, majd hamarosan következik végre a tartalomjegyzék.

Ám mire eljut idáig az olvasó, számos, egymásnak akár ellent is mondó információt kap a kötetről. Kálmán C. György önpozicionáló, magyarázkodó paratextusoknak nevezi ezeket, mintha a szerkesztők nem tudnák eldönteni, hogy mit is akarnak, kivel, kinek és miért. Ahogyan az egyik kritikus írja:

Mintha egy esti brainstorming-találkozó listáját hallanánk, megannyi önmagában így vagy úgy megálló ötlet, de egymással furcsa interakcióba kerülő koncepció. Mivel az *Éjszakai állatker*t valóban új vállalkozás a magyar irodalmi életben, egy szigorúan szerkesztett, koncepciójában irodalomtudományilag megalapozott, önmeghatározásában pontos kötet valóban mérőöldkő lehetett volna – sajnos ezt az esélyt a szerkesztők elszalasztották.<sup>12</sup>

(Majdnem másfél évtized távlatából már jobban látszik, hogy a kötet így, hiányosságaival együtt is fontos csomópontja a női irodalomnak.)

A paratextusokra egyaránt jellemző a bejelentés performatív és bombasztikus gesztusa, valamint a potenciális olvasó figyelmét megragadni kívánó igyekezet, mely nem tartózkodik a piac logikáját követő bulváros frázisoktól sem. Itt is érvényes az, amit Sári B. László ír a *Szomjas óázis*ról:

A csábítás (és a fogyasztás) logikáját megidéző retorika nem hagyományosan irodalmi, hanem inkább piaci termékként pozicionálja a kötetet, s amennyiben a szövegek a női testről szólnak, a kötet – miközben a női test sokszínűségét állítja – ezt kívánja áruba bocsátani. Legalábbis a hátsó borító tanulsága szerint. Meglehet, a kérdéses mondatok címzettje nem az egyszeri férfiolvasó, mégis zavarba ejtő a szolidaritást karikírozó patetikus hangnem használata többes szám első személyben („jó lesz nekünk!”), a bizalmaskodó, a (magán) tulajdon frazeológiáját használó megszólítás és ajánlat („A tied.”).<sup>13</sup>

Érdemes megfontolni azonban Németh meglátását is, aki szerint a paratextusok a „tudatos kánonképzés”<sup>14</sup>, a kánonba való betörés, annak átalakítására tett kísérletek eszközei. Ez kétségtelen, ám az eszközök nem túl szerencsések, hiszen olyan nyelvet és képi világot használnak, amely eleve az alsóbb regiszterekbe pozicionálja a kötetet – éppen oda, ahová a női irodalom kritikusai szerint való.

A kötet fogadtatása vegyes volt, de ez korántsem meglepő, hiszen fentebb láttuk, milyen közegbe érkezett. Ha a 33 szerző 56 szövege egytől egyig remekmű lett volna, alighanem akkor is kapott volna bőven kritikát a kötet, a gyengébb szövegek azonban

12 Sonnevend Júlia: Let's talk about sex, baby! *Jelenkor*, 2007/9. 962.

13 Sári B. László: Alkalmi írás a nőirodalom állásáról. *Jelenkor*, 2008/9. 995–996.

14 Németh: Új kánon... 117.

azokat is szigorúságra készítették, akik egyébként rokonszenveztek a vállalkozással. Emlékezetes Thüringer Barbara cikke az Indexen a kötetről, mely a provokatív *Pi-na-verés* címet kapta<sup>15</sup>, és már a kötet megjelenése után pár hónappal komoly sajtó-visszhangról számol be. A kötetbeli szövegek többségét jónak találja, és csak amiatt kárhoztatja a szerkesztőket, hogy rosszabb darabokat is beválogattak. Sonnevend Júlia végkövetkeztetése is hasonló:

nem lehet elégszer hangsúlyozni, milyen fontos, hogy az Artizánok megtették az első lépést az efféle antológiák irányába. Az antológia valóban súlyos hiányt pótol, fontos közösség-szervező és figyelemfelkeltő funkciót tölt be. A fent említett hiányosságok semmiképpen sem kérdőjelezik meg az összeállítás létjogosultságát.<sup>16</sup>

Érdemes kitekinteni a kritikusokon túl az olvasókra is, akiknek a véleményéről az olvasói oldalak létezése óta könnyebb képet alkotni. A moly.hu-n még 2018-ban is található bejegyzés a kötetről, melynek szerzője örül annak, hogy létrejött a könyv, sokszínűnek és magas színvonalúnak tartja. Másnak vegyesek az érzelmei, de az olvasók alapvetően fontosnak és hiánypótlónak tartják a kötetet.

A 2007-es *Szomjas oázis*, az *Antológia a női testről* már abba a térbe érkezett, melyet az Éjszakai állatkert megoldgózott, előkészített, így sokkal inkább a szövegek esztétikai színvonalára helyeződött a hangsúly a kritikai recepcióban, kevésbé a zászlóbontás gesztusára. Ezzel azonban nem járt jól a kötet, hiszen a kritikusok egybehangzó véleménye szerint a színvonal egyenetlen, és nagyon gyenge darabok is találhatók benne, melyek felvétele egyrészt a szerkesztői munka esetlegességét mutatja, másrészt a kitűzött cél ellenében hatnak. Összefoglalóan azt mondhatjuk a két kötet megjelenéséről, hogy mindenképpen esemény volt, még hozzá nagy horderejű esemény, még ha valódi következményei csak valamivel később jelentkeztek. Ahogyan az egyik szerző, Radics Viktória írja: „Az én életemben ezzel kapcsolatban [ti. a női irodalommal kapcsolatban] Forgács Zsuzsa antológiáinak elindulása volt a döntő, a nyomtatott könyvek megjelenése előtti években. Akkoriban sokat diskuráltunk erről mi nők, egymás közt, és a nyilvánosságban is mentek a parázs viták jó darabig.”<sup>17</sup>

Ismét Kálmán C. Györgyre hivatkozom, aki „késleltetett hatásról” beszél a kötetek kapcsán. Ezen azt érti, hogy a kötetek megjelenése után el kellett telnie némi időnek, míg az irodalmi mező megbarátkozott azzal, hogy a női szerzők nagyobb teret és nagyobb kritikai figyelmet érdemelnek, valamint azzal, hogy a női tapasztalatoknak is helyük van az irodalomban. Kétségtelen, hogy az elmúlt évtizedben számos női szerző nevét ismerhettük meg, akik mögött komoly szakmai teljesítmény áll. Az Éj-

---

15 <https://index.hu/kultur/klasz/eakrit1130/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 24.)

16 Sonnevend: *Let's talk...* 962.

17 Radics Viktória Facebook-kommentjét közlöm a szerző engedélyével.

szakai állatkert és a *Szomjas oázis* szerzőinek jó része ismert szerző lett – vagy már az antológiák idején is az volt. Az irodalmi lapok nem ritkán tudatosan törekszenek a kiegyensúlyozottabb férfi-nő arányokra, valamint az irodalmi élet „üzemeltetői” – kiadók, szerkesztők, szervezők – között is egyre több nő található, akár döntéshozói pozícióban is. Manapság már egyenesen kínos, ha egy rendezvényen egyáltalán nem szerepelnek nők. Egyrészt tehát egyértelmű az előrelépés – másrésztől azonban szinte nincs is.

Meglehetősen felemás helyzet alakult ki; miközben az irodalmi közeg egy része pontosan érzékeli a problémát, addig más részében a régi reflexek működnek. Horváth Györgyi egy 2010-ben írott cikkében nézi végig, hogyan alakultak a férfi-nő arányok az irodalmi díjak esetében.<sup>18</sup> A 2006 óta létező Aegon-díjat mindössze kétszer kapta meg nő, 2007-ben Rakovszky Zsuzsa, 2019-ben pedig Takács Zsuzsa, ez is 14%-os arányt jelent. Az Artisjus Irodalmi Nagydíj esetében ez már 21%. A 2016 óta létező Libri irodalmi díj esetében pedig a nők vezetnek: a négy díjazottból három nő, de az ugyanennyi közönségszavazás mind férfi. Az irodalmi díjakkal kapcsolatos legfrissebb fejlemények kapcsán érdemes idézni Molnár Krisztina Rita kifakadását:

Januárban három írónévsor járta be a sajtót. Három, rendkívül különböző okból és céllal létrejött irodalmi díjra, illetve ösztöndíjra jelöltek alkotókat különböző kuratóriumok. És a díjakat most más szempontból nem értékelve, hiszen az elmúlt napokban ezt már annyian megtették, csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a Baumgarten-díj, a Térey-ösztöndíj és az Aegon-díj névsorát összesítve az derül ki, hogy a különböző kuratóriumok összesen hatvanöt férfi szerzőt és mindössze tizenkét nő szerzőt – illetve az Aegon-díj esetében műveiket – jelöltek a különböző díjakra. A nőnemű szerzők aránya ebben az esetben nem éri el a húsz százalékot.<sup>19</sup>

Pár éve még a húsz százalék is komoly előrelépésnek számított volna, 2020-ban azonban ez egyáltalán nem tükrözi reálisan a teljesítményeket. Erre a helyzetre reagál Tóth Kinga is: „Az utóbbi években igen jelentős és meghatározó művekkel jelentkeztek női alkotók. Ennek ellenére ez sem a kritikai visszhangok terén, sem a díjak, sem az anyagi elismerés tekintetében nem látszik.”<sup>20</sup>

18 Horváth Györgyi: Női irodalom és/kontra Gender Studies: az autoritás/szerzőség gender-specifikus rétegei a kortárs magyar irodalomkritikában

[http://www.arkadiafolyoirat.hu/images/000\\_irodalom/IRO004\\_TAN\\_horvath\\_noi\\_irod.pdf?fbclid=IwAR2QCetbM28s5o3\\_rnQ\\_imfbwJCOWZtcv7pk00vMB7j8M6yCAOV-kFG2uQo](http://www.arkadiafolyoirat.hu/images/000_irodalom/IRO004_TAN_horvath_noi_irod.pdf?fbclid=IwAR2QCetbM28s5o3_rnQ_imfbwJCOWZtcv7pk00vMB7j8M6yCAOV-kFG2uQo) (Utolsó letöltés ideje: 2020. 04. 15.)

19 Molnár Krisztina Rita: *Tudat alatt se*. <https://www.es.hu/cikk/2020-02-07/molnar-krisztina-rita/tudat-alatt-se.html> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 05. 10.)

20 Tóth Kinga: Hány esetben lesznek még a nők biodíszletek, kvótahölgyek? *Magyar Narancs*, 2020. március 18. <https://magyarnarancs.hu/sorkoz/hany-esetben-lesznek-meg-a-nok-biodiszletek-kvotaholgyek-127820> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 20.)

A női szerzők megítélésének kérdésében az új NAT is komoly visszalépésnek tekinthető, melyben mindössze három női szerző található a kötelezők között, és ezek között is csak egy magyar: Szabó Magda, a másik kettő: Agatha Christie és Szapphó. Vagyis abban az életkorban, amikor az olvasóvá nevelésnek kellene megtörténnie, a diákok alig találkoznak női nevekkal. A szerzőség, értékállóság, a komoly esztétikai teljesítmény csaknem kizárólag férfinéven jelenik meg a tantervben. Ez az aránytalanság pedig azt sugallja, hogy a nők által írt művek nem képviselnek értéket, nem érdekesek arra, hogy bekerüljenek a nemzeti kánonba. S ezzel nem csupán a női szerzők, hanem a női tapasztalatok, és sokszor a női irodalmi hősök is kívül rekednek, és a tantervi kánon csak férfi azonosulási mintát tud kínálni, valamint csak férfi tapasztalatokkal szembesít. Megjegyzendő, hogy Háy János sok vitát kiváltó irodalomtörténetéből is hiányoznak a nők.

Horváth Györgyi idézett cikkében azt a konklúziót vonta le, hogy „a kritikai elismertséggel bíró kortárs női szerzők száma nem nőtt az elmúlt negyven évben – annak ellenére, hogy a Gender Studies 15-20 éve megjelent a régióban. Az irodalmi díjak, kritikarovatokban elemzett művek, kritikusok által nagyra értékelt művek közül mintegy 14-15%-nak nő a szerzője.”<sup>21</sup> Az irodalmi lapokban a férfi szerzők aránya 3-4-5-szörös a női szerzőkhöz képest. Ha fentebb azt állítottuk, hogy a két antológia megjelenése valamelyest javított a női szerzők elismertségén, akkor az is látszik, hogy mihez képest, és mennyire volt ez elég.

---

<sup>21</sup> Horváth: Női irodalom...

[http://www.arkadiafolyoirat.hu/images/000\\_irodalom/IRO004\\_TAN\\_horvath\\_noi\\_irod.pdf?fbclid=IwAR2QCetbM28s5o3\\_rnQ\\_imfbwJCOWZtcv7pk00vMB7j8M6yCAOV-kFG2uQo](http://www.arkadiafolyoirat.hu/images/000_irodalom/IRO004_TAN_horvath_noi_irod.pdf?fbclid=IwAR2QCetbM28s5o3_rnQ_imfbwJCOWZtcv7pk00vMB7j8M6yCAOV-kFG2uQo)  
(Utolsó letöltés ideje: 2020. 04. 15.)



Moklovsky Réka

## Virginia szobája

### Női terek és emancipációs lehetőségek Virginia Woolf *Saját szoba* című művében

„Az angol nők 1866 óta végezhetnek (korlátozott lehetőségek mellett) egyetemet. 1880 óta jogosultak önálló vagyont birtokolni. 1919 óta van szavazati joguk, és 1928-ban szállítják le választójogi korhatárukat harmincról huszonegy évre.”<sup>1</sup> Ennek az évnek októberében tartott Virginia Woolf a nők és a regény műfajának kapcsolatáról beszédet a Cambridge-i Egyetem két, a tizenkilencedik század végén kifejezetten a női hallgatók számára alapított iskolájában, a Newnham College-ban és a Girton College-ban, s az előadás bővített változata 1929-ben jelent meg *Saját szoba* címen.

Tanulmányomban a nagy hatású feminista alapmű elemzését tűztem ki célul, melyhez a szoros olvasás módszerét választottam. A szerzőhöz csatlakozva többek között azokra a kérdésekre kerestem a választ, hogy mi szükséges ahhoz, hogy egy nő a maga ura lehessen, mit jelent pontosan a címbeli „saját szoba”, és milyen az oda elvonuló, ott dolgozó nő. Hogyan vívható ki a nők emancipációja, miként lehet elérni, hogy egy nő képességei és munkája ugyanannyit érjen, mint egy férfié, hogy a teljesítményét ugyanúgy ítéljék meg, mint a másik nemét? A felvázolt kérdés- és problémakörök vizsgálatakor a műben bemutatott tér-szerkezet sajátos, emancipációs jellegét, a „saját szobát” mint az önautoritás terét és a munka helyszínét állítottam fókuszba.

„...[A] nőknek rendelkezniük kell pénzzel és saját szobával, ha regényírásra adják magukat...”<sup>2</sup>

Ez a *Saját szoba* első és egyben központi gondolata.

A *Saját szoba* elbeszélői énje, akit nevezhetünk Mary Betonnek, Mary Setonnek vagy akár Mary Carmichaelnek – lévén a név nem egy konkrét nőt takar, hanem *a nőt* általában –, már szellemi felfedezőútja elején, a fiktív Oxbridge-ben<sup>3</sup> szembesül a zárt ajtókkal és tiltásokkal, mindazokkal a kiváltságokkal, amelyek csak a férfiakat illetik meg. Nem oktató vagy kutató, így nem léphet az egyetemi gyepre; nőként, kí-

1 Bécsey Ágnes: *Virginia Woolf világa*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1980. 186.

2 Virginia Woolf: *Saját szoba*. Fordította Bécsey Ágnes. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2017. 6.

3 „Oxbridge: Oxford és Cambridge nevének összeolvadásából jött létre; így egy szóval lehet utalni a két legrégibb és legrégibb angol egyetemre mint a kultúra és oktatás legnagyobb presztízsű intézményére.” Séllei Nóra: *Egy anyafarkas – Virginia Woolf: Saját szoba*. In: uő.: *Mért félünk a farkastól? Feminista irodalomszemlélet itt és most*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007. 36–54. 39.

sérő vagy ajánlólevél nélkül nem használhatja a könyvtárat. Kívülről tekint befelé, és kénytelen beérni azzal, ami elérhető a számára. A „saját szoba” birtoklásával újfajta térhasználat lép majd érvénybe: ő lesz az, aki kizár másokat. Sokat elárul Woolf emancipációfelfogásáról, hogy az egyetem, a könyvtár, s később majd a múzeum nagy múltra visszatekintő, történelmi jelentőségű, grandiózus, de személytelen maszkulin tereivel szemben a kisebb, intimebb feminin teret, a „saját szobát” részesíti előnyben. A férfiak kényelmesen érzik magukat az előbbieken, amelyeket alapvetően közösségi használatra, az együttműködés színtereinek szántak; ezzel ellentétben a nők számára az otthonuk részét képező „saját szoba” bensőségessége és magánya nyújt komfortot, biztonságérzetet.

A másik feltétel – az anyagi támogatás – teljesülése nélkül sem a létrehozás, sem a fenntartás nem lehetséges. Azonban amíg a fiúiskolák alapítása magától értetődőnek számított, a nőknek maguknak kellett előteremteniük a pénzt a saját céljaikra és használatukra szánt terekre, adománykérő levelekkel és jótékonyági vásárokkal, így nem meglepő a folyamat lassúsága és a szerényebb körülmények. A női összefogás, egymás segítése, a hagyomány és az örökség kérdése tehát gyakorlati szempontból sem elhanyagolható, hiszen javarészt ennek köszönhetően valósulnak meg a kollégiumok, tanszékek, katedrák és ösztöndíjak. Woolf rávilágít arra, hogy a nők saját jövedelem, az utódokra átruházható pénzösszegek híján eleve hátrányos helyzetből indultak. Pénzkeresésre az akár tíznél is több gyermek kihordása, megszülése, gondozása és felnevelése mellett esélyük sem volt, nem beszélve arról a korábban már említett tényről, hogy 1880 előtt nem rendelkezhetek a vagyonukkal. Ennek következményeképpen a nők nem is voltak érdekelték abban, hogy megszerezzék, felhalmozzák és megtanulják kezelni a pénzt.

A kényelmes életet, a szemlélődéshez, elmélkedéshez, alkotáshoz szükséges feltételeket megteremtő, biztosító állandó jövedelem melletti érvelés is Woolf őszinteségét és bátorságát bizonyítja. A nőket gyakran éri az anyagiasság vádja, ahogyan a művésztől is szokás elvárni, hogy emelkedjenek felül a körülményeiken, ám ő teljesen természetesnek és jogosnak tartja például a minőségi ételekre, italokra való igényt<sup>4</sup>, eloszlatja az esetlegesen emiatt érzett szégyent. Életrajzából megtudhatjuk, hogy ezt az elvet gyakorlattá tette, örömet szerzett neki, amikor a *Mrs. Dalloway*-ért kapott fizetésből fürdőszobát és vécéket építtethetett, *A világitótoronynak* köszönhetően autót vásárolhatott, az *Orlando* pedig egy új hálószobával, egy *saját szobával* gazdagította.<sup>5</sup> Ez az információ azért is érdekes, mert kiolvashatjuk belőle, hogy a „saját szoba”

4 „[...] [A] jó vacsora bizony hozzátartozik a jó beszélgetéshez. Az ember rosszul gondolkozik, rosszul szeret és rosszul alszik, ha rosszul vacsorázott.” Virginia Woolf: *Saját szoba*. 33.

5 Alexandra Harris: *Virginia Woolf*. Fordította Bánki Vera. Budapest, General Press Kiadó, 2014. 128.

használata, az ott megteremtett fiktív terek tették lehetővé ezeknek a fizikai tereknek a megszerzését, létrehozását, bővítését.

Az a nő, amelyik tudományra vagy művészetre adja a fejét, nem csupán az anyagiak tekintetében találja szemben magát nehézségekkel. Bár Mary a British Museum-beli látogatásakor meglehetősen iróniával nyilatkozik az ott kutató egyetemistákról, észre kell vennünk az ebben megbújó igazságot: a nők – a képzés hiányából adódóan – kevésbé sajátították el azokat a módszereket, amelyek a nagy mennyiségű információ feldolgozásához, a források megítéléséhez, szelektálásához stb. szükségesek. A tanításnak ez a formáló, alakító hatása hiányzik Margaret of Newcastle esetében is, akiből Woolf szerint lehetett volna költő, csak hogy saját korában nem volt, ami megkötötte, megszelídítette volna túláradó szellemét.<sup>6</sup> Woolf Charlotte Brontë tudatlanságát is érzékeli, mégpedig a *Jane Eyre* Mr. Rochesterének találmára megfestett portréjában.

A két nem közötti dinamikát nagyban áthatja és meghatározza a harag. Ez „az érzelem vörös fényével” jár „az igazság fehér fénye” helyett, és óhatatlanul károsítja mind a tudományos, mind a művészi teljesítményt.

Ha egy vitázó szenvtelenül érvel, akkor csak az érvekre gondol; és az olvasó sem tehet mást, mint hogy az érvekre gondoljon. Ha a professzor szenvtelenül ír a nőkről; ha kétségbevonhatatlan tényeket használ, hogy megalapozza az érveit; és ha nem adja semmi jelét, hogy szeretné, ha az eredmény inkább ez lenne, mint amaz, akkor az ember nem haragszik meg. Akkor az ember elfogadja aényt [...]”.<sup>7</sup>

A férfiak nők iránt érzett haragjának egyik kézenfekvő magyarázata az a sejtés, hogy a „gyengébbik nem” az „erősebbik” hatalmára és befolyására vágyik.<sup>8</sup> Ám talán ennél is meggyőzőbb érv, hogy a férfiakat igazából nem a nők alsóbbrendűsége érdekli, hanem a saját felsőbbrendűségük, melyet így biztosítanak. Ez az önbizalmuk, a

6 „Mikroszkópot kellett volna a kezébe nyomni. Meg kellett volna tanítani, hogy a csillagokat vizsgálja, és érveljen tudományosan. A magány és szabadság megzavarták a józan eszt. Senki sem ellenőrizte. Senki sem tanította.” Virginia Woolf: *Saját szoba*. 108.

7 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 60–61.

Ahogy Hermione Lee Woolf esszéit tárgyaló tanulmányában írja, ezek az olvasó önéletrajzoként olvashatók, személyes érzellel és intimitással telítettek. Ám az élete mint olvasó mindig annak a színét ölti magára, amit éppen olvas, vagy amivel vitatkozik. Nem beszél konkrétan magáról. Az esszéiben soha nem utal magára regényíróként, az életére Virginia Woolfként, vagy azokhoz való személyes kötődéseire, akiről ír. Az irodalmi, a történelmi és a kulturális talajáról beszél, nem a személyeséről. Mégis a személyisége, a tapasztalata és a hangja nagyon is közről szól hozzánk. Hermione Lee: *Virginia Woolf's Essays*. In.: *The Cambridge Companion to Virginia Woolf*. Second edition. Edited by Susan Sellers. New York, Cambridge University Press, 2010. 89–106. 104.

8 „A gazdagok például gyakorta haragszanak azért, mert gyanítják, hogy a szegények meg akarják kaparintani a vagyonukat.” Virginia Woolf: *Saját szoba*. 61.

hatalmuk, a pozíciójuk forrása. A patriarchának ugyanis természeténél fogva hódítania és uralkodnia kell. Woolf kellemetlen ösztönöknek nevezi a birtoklás ösztönét és a szerzés dühét, az örökös nyughatatlanságot, melyeket az életfeltételek tenyésztene ki, és a civilizáció és a neveltetés hiányosságaiból eredeztethetőek.

„Az elmúlt századok hosszú során át a nők olyan tükörként szolgáltak, melyben megvult az a varázslatos és gyönyörűsége képesség, hogy a férfi alakját kétszeres életnagyságban verje vissza.”<sup>9</sup> Ebben a hatalmas tükörképben a férfiak gyönyörködni akartak, nem szembesülni esetleges hibáikkal és gyengeségeikkel; a nőktől érdemeik és eredményeik elismerését és csodálatát várták, semmiképpen sem kritikát – nem beszélve magáról a *kritikáról* mint műfajról, és a nők ilyen jellegű tevékenységéről, mely sokáig elképzelhetetlen volt.

[H]a nem volnának alsóbbrendűek, nem tudnának nagyítani. Amivel részben megmagyarázható, hogy miért van a férfiaknak szüksége a nőkre. És magyarázható az is, miért lesznek olyan idegesek a nők megjegyzéseitől; miért képtelenség, hogy egy nő azt mondja nekik: ez a könyv rossz, ez a festmény gyöngye [...]. Mert ha a nő elkezd igazat beszélni, akkor az alak ott a tükörben összetöpreődik; és megcsappan a férfiúi életerő.<sup>10</sup>

Ami a nők férfiak iránt táplált haragját illeti, az nagyrészt a kiszolgáltatottságukból, ráutaltságukból fakad. Amint a nő anyagi gondjai megoldódnak, biztos jövedelemmel rendelkezik, nem szorul rá a férfi segítségére, többé nincs oka nehezteni rá.

Étel, hajlék és ruha – mindörökké az enyém. Ezért szűnik meg a gürcöléssel és robottal együtt a harag és a keserűség is. Nem kell gyűlölnöm egyetlen férfit sem; nem tud bántani. Nem kell hízelegnem egyetlen férfinak sem; nem tud mit nyújtani.<sup>11</sup>

Kijelenthetjük, hogy a woolfi emancipációkonceptióban az anyagi függetlenség az önrendelkezés felé vezető lépcsőfokként jelenik meg.

A szerző szerint az elégtelen és gyorsan változó értékelési szempontok miatt nem lehet megállapítani, hogy a társadalom számára a jellegzetesen női feladatokat ellátó, nyolc gyermeket felnevelő takarító, vagy a vele ellentétbe állított férfi, a jól kereső ügyvéd munkája értékesebb-e. Séllei Nóra *Saját szoba*-olvasatában megcáfolja ezt az állítást: ha a takarítónőt és az ügyvédet „[...] mint a társadalmi-kulturális szemiotika tárgyát elemezzük, akkor az egyik mégis egyértelműen birtokolja a domináns kultúra által értéknek tételezett társadalmi pozíciót, presztízst, megbecsülést, »láthatóságot«, a munkája kitörölhetetlen eredményét jelző, sikeres bírósági pereket és a mindezzel együtt járó vagyont és gazdasági hatalmat.”<sup>12</sup> Vele szemben a takarítónőnek „[...] bár

---

9 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 63.

10 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 64.

11 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 68.

12 Séllei Nóra: *Egy anyafarkas...* 41.

munkája elengedhetetlen a kultúra »csúcsteljesítményeihez«, a szimbolikus aktusokhoz, még sincs semmi maradandóan felmutatható eredménye: amit létrehoz, az a következő pillanatban összeomlik, ezért láthatatlan, és ezért nincs semmiféle hosszú távú célelvűség sem benne [...]»<sup>13</sup>

Woolf utópisztikus gondolata a női nem védettségének megszűnéséről – mely akkor következik be, amikor részt kérnek és kapnak mindazokban a tevékenységekben, amelyeket korábban megtagadtak tőlük – a vártnál kevésbé tűnik fel pozitív fényben. Fontos emancipatorikus lépés, hogy idővel olyan hivatások is elérhetővé válnak a nők számára, mint a mozdonyvezetés vagy a katonaság<sup>14</sup>, ez azonban Woolfot azzal az aggodalommal tölti el, hogy bírni fogják-e a nők a terhelést, nem fognak-e a férfiaknál jóval hamarabb elhalálozni. Ezzel mintha szót emelne az „asszonyiség”, vagyis az anyaság, a gyermekek gondozása és nevelése mint foglalkozás védett státusza mellett, és azt indítványozná, hogy ahelyett hogy ezekre az erőfeszítésekre természetesként és maguktól értetődőként gondolunk, kezdjük el valódi munkaként értékelni.

A nyilvánossághoz, a hírnévhez való viszonyulásban is különbözik egymástól a két nem. Amíg a férfiak számára dicsőséget jelent, ha ismerik a nevüket, beszélnek róluk, addig az alkotó nőktől az illendőség, Woolf szavait használva a szüzesség hagyományának emléke még a késő tizenkilencedik században is elvárta a háttérbe vonulást. A Currer Bellként publikáló Charlotte Brontë, a George Eliotként ismert Mary Anne Evans, és George Sand, azaz Dudevant bárónő is férfineveket használva próbált érvényesülni, ugyanakkor rejtve, védve maradni. A láthatatlanság, a névtelenség, a némaság a női sors természetes velejáróiként tűnnek fel; ösztönösen rejtőzködnek.

A tizenkilencedik századot megelőzően csaknem elképzelhetetlen volt, hogy egy nőnek saját szobája legyen, amelynek az ajtaját magára zárhatja, ha egyedüllétre, csendre és nyugalomra vágyik. Woolf ezeket a nőket anyagtalanoknak nevezi, ugyanis

13 Séllei Nóra: *Egy anyafarkas...* 42.

14 Ez a tematika a *Mrs. Dalloway*-ben is megjelenik. Doris Kilman önti szavakba: „[j]og, orvostudomány, politika: mindezek a pályák nyitva állnak az Elizabeth nemzedékebeli nőknek.” Virginia Woolf: *Mrs. Dalloway*. Fordította Tandori Dezső. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2012. 176. Maga Elizabeth erről a következőképpen vélekedik: „[sz]erette a beteg embereket. És Miss Kilman azt mondta: a nők előtt bármely foglalkozás nyitva áll ma már. Belőle is lehetne tehát orvos. Vagy gazdálkodó, vidéken. Az állatok oly gyakran betegek. Lehetne neki ötszáz hektár földje, cselédsége. Akiiket aztán meglátogatna kis otthonaikban. [...] Egyszóval, szeretne volna, ha valami hivatása lesz majd. Igen, orvos lesz, gazdálkodó, talán képviselő, ha szükségesnek érzi [...]” 183–184.

Azok az ajtók, amelyek Miss Kilman előtt bezárultak és zárva is maradtak, Elizabeth előtt nyitva állnak. Clarissa és Richard Dalloway lánya egy olyan generáció és osztály tagja, akiknek a lehetőségei megsokszorozódtak, akiknek a sorsa még nem dőlt el. Bármilyen lehet belőle – ha tud választani és elhatározza magát. Ugyanis Elizabeth esetében éppen saját közömbössége és lustasága tűnik fel visszatartó erőként.

még kevesebbel kellett beérniük, mint a férfinak született nehéz sorsú, szegény költőknek és íróknak, például Keatsnek és Flaubert-nek, akiknek megadatott a független lakás és a körutazások kiváltsága. Ők a világ közönyével néztek szembe, a munkáikat övező érdektelenséggel; ellenben a nőket elutasító rosszindulat fogadta, értetlenség, hogy ugyan miért írnának. Árral szemben kellett úszniuk, azt kockáztatva, hogy erkölcstelennek vagy zavarodottnak tartják őket, ha a köztisztelőben álló, befolyásos férfiak tömegeinek vélekedése ellenére ragaszkodtak az elhatározásukhoz és használni akarták az eszüket. Ezzel pedig visszatérünk a harag kérdésköréhez. Woolf az alkotófolyamathoz leginkább alkalmas lelkiállapotnak a szellem fehér izzását tartja, amikor a művész kizárólagosan a benne élő mű kiszabadítására koncentrál. Az író gerince az integritása – ebbe nem zavarhat bele személyes neheztelés, ellenszenv, sértettség, a valami ellen való lázadás vagy valaminek a bizonygatása; semmi sem vonhatja el a figyelmet magáról a műről.

Aphra Behn több okból is a fordulópont a nők és az írás történetében. Először is nem arisztokrata hölgy volt, hanem a középosztályhoz tartozott, másodsor pedig hasonló feltételek között dolgozott, mint a férfiak, és írásaival képes volt eltartani magát. Az írás lassan kezdett szeszélyből gyakorlati jelentőségű, hasznot hozó tevékenységgé, így egyre elfogadottabbá válni.

A rendkívüli szellemi pezsgés, mely a tizenharmadik században a nők körében tapasztalható volt – hogy társalogni kezdtek, összejövetelekre jártak, esszéket írtak Shakespeare-ről, fordították a klasszikusokat –, azon a tényen alapult, hogy az írással pénzt tudtak keresni. A pénz méltóságot ad annak, ami merő léhaság, míg nem fizetnek érte.<sup>15</sup>

Fokozatosan tudatosulhatott a nőkben, hogy nincsenek egyedül, példákat kaptak arra nézve, hogy a vállalkozásaik nem lehetetlenek. Nem kellett tovább rejtegetniük, letagadniuk a képességeiket és az ambícióikat. A női nézőpont, vélemény létjogosultságot szerzett. Az irodalmi előképek jelentőségét tehát nem lehet figyelmen kívül hagyni.

[A] remekművek nem egyedi, magányos szülemények, mindig sokéves együttgondolkodás gyümölcsei, az emberi közösség gondolkodásáé: ilyenformán tömegek tapasztalata van ott minden magányos hang mögött.<sup>16</sup>

Alexandra Harris Woolf életrajzában mindezt rá is vonatkoztatja: „[a] *Saját szobá-*ban megfogalmazott irodalmi örökség gondolata olyasmi, mint az *Orlandó*ban a vérvonal folytonossága. Ahogyan Orlando máig magában foglalja reneszánsz énje minden tapasztalatát, Virginia Woolf éppúgy Shakespeare nővére, és folytatja a munkát egy olyan alapra építkezve, amelyet az az ismeretlen asszony fektetett le, akit a maga

15 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 114.

16 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 115.

idejében nem engedtek írni. Woolf a *Saját szobában* beszél irodalmi elődeiről, ez az önéletrajza [...].<sup>17</sup>

Az írni vágyó nőnek ugyanis mindenekfelett női hagyományra, példaképekre van szüksége.

Mert ha nők vagyunk, az anyáink révén emlékezünk. Hasztalan fordulunk a nagy férfírókhoz segítségért, bármely gyakran is fordulunk hozzájuk élvezetért. Lamb, Browne, Thackeray, Newman, Sterne, Dickens, De Quincey – vagy legyen bárki más – nem segíthetett soha egyetlen nőn sem, még ha az eltanulhatott is tőlük néhány fogást, és alkalmazta a maga céljaira. Annysira különbözik a férfi gondolatainak súlya, irama, üteme az övétől, hogy nem csenhet el tőle sikeresen semmit, ami lényegbevágó.<sup>18</sup>

Woolf részben a „saját szoba” hiányával magyarázza, hogy a tizenkilencedik században a nők többnyire regényeket írtak, verseket és drámákat alig. Akár szegényebb sorból származó, akár jómódú nőről volt szó, kötelezettségek egész sorával kellett számolniuk: ha nem a ház körüli teendőkben, a főzésben, a takarításban, a fiatalabb testvéreik gondozásában kellett segédkezniük, ott voltak a társasági elfoglaltságok. Nem vonulhattak vissza – nem is volt hová –, a közös nappaliban mindig körülvette őket valaki; ha el is kezdtek írni, hamar félbeszakították őket.

A *Mrs. Dalloway*-ben a címszereplő „saját szobája” mindezekről eltérő kontextusban és interpretációban jelenik meg. Clarissa a férje, Richard javaslatára, betegsége után költözik külön szobába, amitől úgy érzi, mintha a szülés után is megőrizte volna a szüzenességét. Úgy közelít hozzá, mint „[a]hogy egy apáca visszavonul cellájába [...]”.<sup>19</sup> A manzárdszoba a keskeny ágygal egyszerre a száműzetés és az önkéntes elvonulás helyszíne, amit magányosan, a női díszektől megszabadulva, mondhatni lemeztelenedve vesz birtokba, s amit – sokszor még az alvás helyett is – olvasásra használ.

A „saját szobának” a fizikain-gyakorlatin túl intellektuális jelentőséget is tulajdoníthatunk. Ez az önazonosság és az intimitás tere, ahol a nők vállalhatják sajátos, a férfiakétól különböző értékrendjüket.<sup>20</sup> A női (lét)tapasztalat alapvetően más, eltérő élményekből, helyzetekből származik és táplálkozik, de ez nem jelenti azt, hogy kevesebbet érne, kevésbé lenne fontos. Ekképpen fér meg egymás mellett, egymás mellé

17 Alexandra Harris: *Virginia Woolf*. 128.

18 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 134–135.

19 Virginia Woolf: *Mrs. Dalloway*. 42.

20 „[...] [A] nők értékrendje igen gyakran eltér attól az értékrendtől, melyet a másik nem alakított ki; természetes, ha így van. Ám a férfiak értékrendje uralkodik. Durván szólva: a futball és a sport »fontos«; a divatrajongás és a ruhavásárlás »érdektelen«. És ezeket az értékrendeket az életből óhatatlanul átvisszük a regényekre is. Ez fontos könyv, tételezi föl a kritikus, mert háborúval foglalkozik. Ez jelentéktelen könyv, mert nőkkel foglalkozik a nappaliban. Egy csatatéren játszódó epizód fontosabb, mint egy bolti jelenet – mindenben és még sokkal finomabban is érvényesül az értékelésnek ez a különbsége.” Virginia Woolf: *Saját szoba*. 130.



rendelve a *Mrs. Dalloway*-ben Clarissa Dalloway partija és Septimus Warren Smith poszttraumatikus stressz szindrómája. Az értékrend kompromisszum, szégyenkezés és magyarázkodás nélküli vállalásával őrizheti meg az író az integritását – ha úgy ír, ahogyan akar, nem pedig úgy, ahogyan szerinte elvárják tőle; ha nőként úgy ír, akár egy nő, nem pedig úgy, akár egy férfi. Ám az elérni kívánt cél nem más lenne, mint hogy a nem öntudatlanná váljon, és a szöveg így sajátos nemi jellegre tegyen szert. Ez a sajátos nemi jelleg az androgunitás, mely az előadások előtt nem sokkal megjelent *Orlandóban*, a férfiből nővé változó címszereplő esetében is nagy jelentőséggel bírt. Woolf a *Saját szobában* a következőképpen rajzolta meg a lélek térképét:

[...] valamennyiünket két erő igazgat, egy hímnemű és egy nőnemű; a férfi agyában a férfi uralkodik a nő fölött, s a nő agyában a nő uralkodik a férfi fölött. A természetes és kényelmes állapot az, amikor a kettő összhangban él, és szellemileg együttműködik. Ha valaki férfi, akkor agyának női fele is meg kell foganjon; ha pedig nő, meg kell termékenyülnie a benne lakozó férfitől. [...] Csak ha ez az összeolvadás létrejön, csak akkor működik minden képessége.<sup>21</sup>

Az androgün szellem szétválasztás helyett egyesít, megengedi az érzelmek szabad áramlását, ugyanakkor az értelem fehér fényével izzik, termékennyé téve az alkotást, magába foglalva a szuggesztió képességét.<sup>22</sup>

A *Saját szobában* Woolf elemzését adja a kitalált Mary Carmichael „Az élet kalandja” című regényének, melyben rebellis mozzanat, hogy „Chloe szerette Olivíát”. Ahogyan a *Mrs. Dalloway*-ben Clarissa szerette Sally Setont,<sup>23</sup> és ahogyan az életben Woolf szerette Vita Sackville-Westet.<sup>24</sup> Az előadások évében vádolták meg és találták bűnösnek obszcenitás vádjában Marguerite Radclyffe Hall lesbikus regényét, *A magány kútját* – ez az eset Woolfot és Sackville-Westet egyaránt mélyen érdekelte. Ebben a légkörben promotálta Woolf az újfajta regény ötletét, amely felderíthetné, hogy „Chloe szerette Olivíát”. A *Saját szoba* megjelenése előtt azt jósolta, hogy támadások fogják érni, mondván feminista, és arra fognak utalni, hogy Szapphó követője. Sack-

21 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 173.

22 Woolf arra a Platón óta meghatározó hagyományra támaszkodik, amely a teljes embert a két nem tulajdonságainak összeolvasztásában látja, a fokozott alkotóerő lehetőségét egyféle androgün természetben fedezi fel. Platón: *A lakoma*. Fordította Telegdi Zsigmond. Budapest, Magyar Helikon Könyvkiadó, 1961. 52–63.

23 Clarissa a nők nők iránt érzett vonzalmáról, és kifejezetten a saját tapasztalatairól éppen a korábban már bemutatott „saját szobájában” számol be.

24 Vita Sackville-West elkísérte Woolfot az egyik előadására, a kötetről pedig méltató recenziót írt a *Listener* 1929. november 6-ai számában. Sarah Gristwood: *Vita & Virginia – The lives and love of Virginia Woolf and Vita Sackville-West*. London, National Trust Books, 2018. 108. és *Virginia Woolf: The Critical Heritage*. Edited by Robin Majumdar and Allen McLaurin. Taylor & Francis e-Library, 2003. 257–258.

ville-West túl észszerűnek tartotta Woolfot ahhoz, hogy állhatatos feminista legyen, de a könyv néhány gondolatának ilyen csengését maga is elismerte.<sup>25</sup>

Különös gondolat, hogy Jane Austen koráig az irodalom nagy nőalakjait nem pusztán a másik nem szemszögéből ábrázolták, hanem kizárólag a másik nemmel való kapcsolatukban. De milyen kicsiny része ez egy nő életének; és még erről is milyen keveset tud egy férfi [...].<sup>26</sup>

Vagyis az kell, hogy egy nő megírja, hogy egy nő egy másikat szeret, hogy az életnek egy kétségkívül létező, ám addig leplezett aspektusa napvilágra kerüljön. Női író szükséges nem csupán ahhoz, hogy a nőkről árnyaltabb, a valósághoz hűségesebb kép alakuljon ki az irodalomban, hogy a királynők és kurtizánok közötti névteleneket is megismerjük, hanem ahhoz is, hogy a nők egymáshoz való viszonyulása szélesebb skálát mutasson, hogy több olyan női karaktert ismerjünk meg, akik anyák és lányok, nővérek és húgok, barátnők és szeretők.<sup>27</sup> Mindezekén túl a női íróra vár a hiánypótlásnak az a feladata is, hogy felderítse és megörökítse a másik nem sajátosságait. „Mert mindig van az ember tarkóján egy folt, akkora, mint egy tízshillinges, amit maga soha nem lát. És annyi szolgálatot mindig tehet az egyik nem a másiknak, hogy leírja azt a tízshillinges nagyságú foltot ott a tarkóján. [...] Nem alkothatunk addig igaz képet az ember egészéről, amíg a nő nem írta le azt a tíz shilling méretű foltot.”<sup>28</sup> Ezzel pedig a nő megszűnne a férfi alakját felnagyító tükörként funkcionálni.

[Cs]ak menjen be az ember bármelyik utcában bármilyen szobába, és a nő jelenlétének hihetetlenül összetett erőibe ütközik. Hogyan is lehetne másként? Hiszen az elmúlt évmilliók során a nők folyton csak otthon ültek, és teremtményeik mára úgy átítatta a falakat, hogy a téglák és a habarcs tökéletesen telítődött vele, ezért csordul tovább más irányba, megtölti a tollakat és ecseteket, a kereskedést és a politikát.<sup>29</sup>

Christina Stevenson a szoba, a szerzőség és a női vágy hármását a *Saját szobában* és a *Mrs. Dalloway*-ben vizsgáló tanulmánya szerint Woolf az idézett szövegrészletben megerősíti az angol irodalomtörténetnek azt a bevett elgondolását, miszerint a nő alakja összekapcsolódik a szoba terével – ugyanakkor ez az egymáshoz kapcsolás felkínálja a női szerzőség lehetséges jövőjét; a szoba immár az, ahol a dinamikus női

25 Sarah Gristwood: *Vita & Virginia...* 109–110.

26 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 146.

27 „Mert képzeljék csak el, mi lett volna, ha a férfiak kizárólag úgy jelenhetnek meg az irodalomban, mint a nők szerelmesei, úgy pedig soha, mint más férfiak barátai, katonák, gondolkodók és ábrándkergetők; [...] az irodalom [...] elképesztően szegény lenne, mint ahogy az irodalom valóban mérhetetlenül szegény, hála a sok csukott ajtónak, mellyel kizárták belőle a nőket.” Virginia Woolf: *Saját szoba*. 148.

28 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 160–161.

29 Virginia Woolf: *Saját szoba*. 155.

potenciál helyet kap. A nők a szobákban ülnek, ők dekorálják őket, és ők konstituálják szimbolikus manifesztációjukat.<sup>30</sup>

Tanulmányomat összegezve, Virginia Woolf *Saját szoba* című esszéjének központi tézise az, hogy az intellektuális szabadság anyagi tényezőkön múlik, az intellektuális szabadság pedig a művészet alapfeltétele. Ez indokolja a „saját szoba” és a biztos, állandó jövedelem szükségességét. Ezeknek a birtokában a női írók számára is elérhetővé, lehetségessé válik mindaz, ami évszázadokig a férfi szerzők privilégiuma volt. Munkájuk minőségét, értékét pedig akkor lehet megítélni, összevetni a másik nem képviselőinek teljesítményével, ha ugyanakkor és ugyanarról a rajtvonalról indulnak.

---

30 Christina Stevenson: “Here Was One Room, There Another”: The Room, Authorship, and Feminine Desire in *A Room of One’s Own* and *Mrs. Dalloway*. *Pacific Coast Philology*, Vol. 49, No. 1 (2014). 112–132.

# **A felszabadító elbeszélés**



Nemes László

## ***The personal is also the political – A betegség narratíva mint az emancipáció aktusa\****

Az elmúlt évtizedekben egy új műfaj kialakulásának és gyors terjedésének lehettünk tanúi. Az 1980-as évektől, de különösen az új évezred elejétől százával jelennek meg egyéni betegség történetek, *patográfiák*, a legkülönbözőbb fizikai és mentális betegségekkel, egészségügyi problémákkal, függőséggel élő, azokat megtapasztaló, azokkal küszködő emberek személyes beszámolóit betegségükről, problémáikról, megváltozott élethelyzetükről. Kezdetben a betegség narratívák a HIV-epidémiára, illetve a pszichiátriai betegek helyzetére reflektáltak, a kilencvenes évektől azonban a legtöbb ilyen jellegű szövegben a rák betegség vált a tipikus témává, ezekben daganatos és haldokló betegek számolnak be a betegségük által meghatározott élettapasztalatukról. Írtak ilyen jellegű beszámolót „hétköznapi” emberek, ismert írók, valamint orvosok és más egészségügyi szakemberek, illetve filozófusok is. A szerzők háttere, hangsúlyai, írásaik műfaja, illetve esztétikai, tartalmi minősége is változó mintát mutat. Ez azonban nem változtat azon, hogy egységes módon értelmezhető társadalmi folyamatról beszéljünk. Valamiképpen a betegség fontos kulturális témává vált, amely épp eléggé feltűnő ahhoz, hogy ne maradjon magyarázat nélkül.

Betegség narratíván többnyire jól strukturált, hosszan kifejtett, leginkább könyv formában megjelenő írott szöveget értünk, de némi fenntartással más jellegű narratívákat is ide sorolhatunk: beszélgetéseket, blogokat, naplókat, filmeket, vagy az újabban népszerűvé vált interjúköteteket. Az egyszerűség kedvéért, illetve később kifejtésre kerülő okokból a betegség narratívákra irányuló vizsgálódásaimat a továbbiakban *könyvekre*, mégpedig nem fiktív, írásos beszámolókra korlátozom. A műfaj jellemzőit tisztán mutató, ebből kifolyólag kedvenc példáim közül párat említve Karinthy Frigyes *Utazás a koponyám körül*, Fritz Zorn *Mars*, Lars Gustafsson *Egy méhészt halála*, David Wagner *Élet*, Jean-Dominique Bauby *Szkafter és pillangó*, Mittelholcz Dóra *Tündérmese kis szépség hibával*, Paul Kalanithi *Elillanó lélekzet*, Simone de Beauvoir *Szelíd halál*, William Styron *Látható sötét*, Caroline Knapp *Pia – Egy lovesztori* vagy Philip Roth *Apai örökség* című könyveire utalnék.

---

\* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

Érdemes külön kitérni azokra a betegségnarratívákra, amelyeket kifejezetten az egészségügyi diszciplínákban érdekelt, vagy a test és betegség filozófiai, társadalmi aspektusait vizsgáló elméleti szakemberek írtak saját betegségtapasztalataikról. Arról szólnak ezek a könyvek, cikkek, hogy *milyen* az, amikor a filozófus vagy társadalomtudós válik beteggé, hogyan éli meg a betegségét és a kezeléseket saját elméleti háttere alapján. Ezek közül is említenék néhányat: Havi Carel *Illness*, Arthur W. Frank *At the Will of the Body*, S. Kay Toombs *The Meaning of Illness*, Ann Oakley *Fracture*, Peg O'Connor *Life on the Rocks*, Christopher Hitchens *Mortality*, Oliver Sacks *Fél lábbal a földön* című könyveit. Említést érdemel még Owen Flanagan saját függőségét, Francesco Varela májátültetését vagy Kevin Aho infarktuszát leíró beszámolója cikkformában<sup>2</sup>. Valamennyien elismert akadémiai szakemberek, jórészt filozófusok, akik hitelesen számolnak be saját egészségügyi problémáikról, nagyon nyíltan, őszintén és érzéketlenül, hozzájárulva ezzel a betegségnarratíva, autopatográfia műfajának térnyeréséhez.

Bár a szakfilozófusok ingerküszöbét talán nem érte még el igazán ez a tendencia, számos elméletalkotó figyelt fel az új műfajra az orvosi humaniorák, az orvosi antropológia és szociológia, a bioetika, a narratív medicina vagy az irodalomelmélet területén. Számukra a fő kérdések a következők: mik az új irányzat műfaji sajátosságai, mit jelent a narrativitás, kik és miért írnak, illetve olvasnak efféle műveket, mi a céljuk a betegségnarratíváknak, miféle igényeket elégítenek ki, milyen mechanizmusok alapján fejtik ki hatásukat, kiknek szólnak, mi a társadalmi, intézményes hátterük, üzenetük, és így tovább.

Írásomban magam is ezeket a szempontokat tekintem át, mégpedig egy sajátos perspektívából, a betegségnarratívák terjedésének társadalmi hatásaira összpontosítva. Állításom szerint a betegségnarratíva fokozott megjelenése részét képezi a társadalmi emancipációs folyamatoknak, mégpedig nemcsak a tartalmából, a megjelenített üzből, hanem a személyes történetek sajátos működési mechanizmusából adódóan is.<sup>3</sup> A betegségnarratíva nem egy újabb társadalmi mozgalom kifejeződése, éppenséggel

- 
- 2 Owen Flanagan: *What is it like to be an addict?* In: Jeffrey Poland, George Graham (szerk.): *Addiction and Responsibility*. MIT Press, 2010. 269–292.; Francesco Varela: *Intimate distances: Fragments for a phenomenology of organ transplantation*, *Journal of Consciousness Studies*. 2001 (8) 5–7. 259–71.; Kevin Aho: *Notes from a heart attack: A phenomenology of an altered body*. In: Espen Dahl, Cassandra Falke, Thor Erik Eriksen (szerk.): *Phenomenology of the Broken Body*, Routledge, 2019. 188–201.
  - 3 Jurate A. Sakalys: *The political role of illness narratives*. *Journal of Advanced Nursing*. 2000. (31) 6. 1469–1475.; John Wiltshire: *The patient writes back: Bioethics and the illness narrative*. In: Jane Adamson, Richard Freadman, David Parker (szerk.): *Renegotiating ethics in literature, philosophy and theory*. Cambridge University Press, 1998. 181–198.; John Wiltshire: *Biography, pathography, and the recovery of meaning*. *The Cambridge Quarterly*, 2000. (29) 409–422.



egyfajta *anti-mozgalom*, amennyiben nem elméletekre és alapelvekre épül, hanem az ezeket megkérdőjelező személyes benyomások közvetlen, elméleti interpretációt nem igénylő megjelenítésére. A címben szereplő, Anne Whiteheadtől származó fordulat,<sup>4</sup> azaz hogy *a személyes egyben politikai is*, jól fejezi ki ezt a szempontot. Az általános helyett a személyes, megélt, egyedi tapasztalatok megjelenése maga is emancipáló hatású, ami más emancipációs törekvéseknek (pl. női emancipáció vagy dekolonizáció) is mintát kínálhat, a betegségek és az orvoslás világában pedig központi jelentőséggel bír.

A betegségnarratíva nem elméleti belátások alapján éri el hatását, hanem bizonyos *performatív aktusok* működésbe léptetésével, amelyek mind a szerző, mind a befogadó részéről felszabadítanak a mozgalmi aktivitás elméletorientált keretei alól. A betegségnarratíva nem tévesztendő össze bizonyos betegcsoportok (pl. pszichiátriai betegségekkel vagy fogyatékkal élő emberek) felszabadítási, emancipációs, polgárjogi mozgalmával, mivel nem elméleti felismerésekre és azonnali jogi változtatásokra törekszik, hanem „szelíd” módon igyekszik átalakítani a beteg emberekről kialakított gondolkodásunkat.

A betegség tapasztalata biztosan nem új dolog az emberiség történetében. A betegség, fogyatékoság, az élet fenyegetettsége és végessége ennek megfelelően reprezentálódott a különböző kultúrák vallásában, művészetében és filozófiájában. A betegség félelmetes, viszont a beteg ember kivételes módon nyer betekintést az élet és halál nagy kérdéseibe. Az irodalomban is folyamatosan jelen volt a betegségek ábrázolása – a világirodalomban könnyen találunk erre példákat. Ehhez képest meglepő, hogy az alaposan kidolgozott, kifejezetten *saját* betegségtörténet irodalmi megjelenítése mennyire modern fejlemény. Karinthy Frigyes 1937ben megjelent *Utazás a koponyám körül* című könyve nemzetközi viszonylatban is az első, ritka példák között van ebben a műfajban. Nem maga a betegség, hanem a betegség megélésének kulturális kontextusa az, ami újdonságot jelent a huszadik és huszonegyedik században.

A modern ember másképp éli meg a betegségeit, mint elődei. Először is, a modern ember a betegségekkel szemben távolságtartóbb, mint elődei. Inkább gondolja úgy, hogy a betegség, az élet bizonytalansága, a halál nem képezi az élet szerves részét, vagy ha igen, az kiszámíthatóbb módon jelenik meg az életében. Tisztában vagyunk persze azzal, hogy egy váratlan baleset bárkire lecsaphat bármikor, hirtelen szívvrohamot is kaphatunk, ám a halálunkat inkább úgy képzeljük, hogy az majd valamikor idős korunkban ér minket, mégpedig orvosi felügyelet alatt, kórházban, jó eséllyel rák vagy hasonló terminális betegség következtében. Sarkosan, a mai ember meghatározó

4 Anne Whitehead: *The medical humanities: A literary perspective – Overview*. In: Victoria Bates, Alan Bleakley, Samuel Goodman (szerk.): *Medicine, Health and the Arts: Approaches to the Medical Humanities*, Routledge, 2014. 107–127. 113.

képzete a betegségről és halálról ez: *orvosi kezeléseket követően kórházban fogunk meghalni daganatos betegségben*. Ez egyszerre mind azt is jelenti, hogy a betegségünk egy folyamat lesz, megélhetjük a haldoklásunkat, döntéseket hozhatunk, reménykedés és kétségbeesés között vívódunk, szenvedni fogunk, mégpedig idegen környezetben, kórházban, idegen emberek, orvosok és ápolók felügyelete alatt.<sup>5</sup> A rák így válik életünk részévé, egyben kulturális ikonná – félelmeink, ezzel együtt hősiességünk, filozófiai és spirituális belátásaink forrásává.

A betegség reprezentációja más vonatkozásban is részévé válik kulturális életünknek: a végzetes fenyegetés legfőbb forrását képezi egy olyan korszakban, amikor a nyugati társadalmak tagjai leginkább biztonságban és jómódban élhetnek, nem fenyegeti őket éhínség, háború vagy politikai üldözés. Siddhartha Mukherjee *Betegségek betegsége: Mindent a rákról* című könyvében<sup>6</sup> a következőket írja:

Minden korszak a saját képére formálja a betegségeit.[...] Így volt ez a rákkal is. Renata Salecl író és filozófus szerint az 1970-es években „radikálisan átalakult, hogy az emberek mit tekintenek a rettegetés tárgyának”, és a folyamat során a tárgyak külsőből belső üggyé váltak. Az 1950-es évek hidegháborús rémületében az amerikaiakat a kívülről jövő fenyegetés miatti félelem töltötte el a bombáktól, a rakétáktól, a megmérgezett víztározóktól, a kommunista seregektől és a földönkívüliek támadásától – a társadalmat fenyegető veszélyt tehát az országon kívül látták. [...] Ám az 1970-es évek elején a feszültség kiindulási góca – Salecl szavaival élve a „rettegetés tárgya” – drámai fordulattal kívülről belsőre került át. A rothadás, a borzalom – a biológiai értelemben vett, valamint a vele járó spirituális bomlás – áthelyeződött a társadalomba, és magába az emberi szervezetbe. Amerika most is veszélyben volt, de a veszélyforrás belsőre került... [...] A belső szörnyűséget a rák testesítette meg. A betegség volt a belső ellenség legfőbb megjelenési formája – a rablóbandákhoz hasonlóan burjánzó sejtek, amelyek belülről, belső idegenként hajtják uralmuk alá a szervezetet.

Mindez ugyan fényt vet a betegségekről kialakított elképzeléseink alakulására, de aligha magyarázza a betegségnarratívák megjelenését. A betegségnarratíva ugyanis csak részben szól magáról a betegségről, az attól való félelemről, az ahhoz való viszonyról, fontos látnunk, hogy inkább a betegség megélését mutatja be, annak személyes, társadalmi és intézményes környezetében. Ehhez az orvoslás, az egészségügy egészét, felfogását, elméletét és gyakorlatát, intézményi viszonyait kell megértenünk. A betegségnarratívák megjelenése az orvosi intézményrendszer átalakulásának időszakájával esik egybe. A betegség környezete egyrészt egyre inkább a *kórház* lesz, másrészt

5 Thomas Laqueur: Nothing becomes something, *London Review of Books*. 2016. Vol 38, No. 18. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v38/n18/thomas-laqueur/nothing-becomes-something> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

6 Siddhartha Mukerjee: *Betegségek betegsége: Mindent a rákról*. Fordította Kelemen László. Libri Kiadó, Bp., 2013. A szövegben található hivatkozás forrása: Renata Salecl: *On Anxiety*. Routledge, 2004. 210–211.

az egészségügyi ellátás egyre inkább tudományossá, technikaivá, bürokratizálttá válik, amit sokan úgy élnék meg, hogy ebből a mindinkább gépiessé vált és elszemélytelenedett rendszerből kiszorul az egyén, a maga különöségeivel, emberi minőségével, érzéseivel, értékeivel, gondolataival, szokásaival, világnézetével, méltóságával.

A modern orvostudomány és klinikai gyakorlat gyors fejlődése, illetve az ezzel járó költségrobbanás látványos eredményeket produkált a betegségek megelőzésében, diagnosztikájában és kezelésében, korábban elképzelhetetlen sikereket ért el gyógyszeres és más terápiás eljárások kidolgozásában, a szervátültetés, az életmentő és életfenntartó beavatkozások, még később a genetikai és idegtudományi ismereteket felhasználó technológiai áttörések területén. A páciensekben viszont erősödött az érzés, hogy a gyógyítás folyamatában magukra maradnak, személyes (avagy *személyi*) sajátosságaik a háttérbe szorulnak, egyre inkább tárgyként, statisztikai adatként, orvosi esetként tekintenek rájuk, meghibásodott gépezetként, amely technikai javítást igényel csupán. Az orvosi kezelés objektív minősége növekszik, a szubjektív minősége viszont csökken. Ez egy univerzális tapasztalat, a modern orvoslás nagy anomáliája.

Fontos kitérnünk egy további fejleményre, jelesül a modern *bioetika* kibontakozására. A bioetika, azaz az orvoslás és az egészségügyi intézményrendszer etikai szabályozására szerveződött diskurzus, illetve interdiszciplináris terület maga is a modern medicina társadalmi helyzetének, régi és új etikai dilemmáinak újragondolása céljából jött létre az 1960/70-es években. A bioetika, legalábbis ami az eredeti főáramát illeti, ízig-vérig *kritikai* szemléletű vállalkozás. Visszatekintve akár furcsának is tűnhet, de a bioetika – ahogy azzal amerikai megalapítói nagyjából egyetértenek – a '68-as események és az akkori kulturális-társadalmi közhangulat terméke, egyfajta *ellenkulturális* mozgalmi aktivitás része.<sup>7</sup> Célkitűzése emancipatorikus: az átalakuló, modernizálódó, ezzel együtt egyre elnyomóbbá váló orvosi intézményrendszerrel szemben igyekszik az egyéni választás és a társadalmi igazságosság elveinek nevében *jogokat* biztosítani az elnyomottnak tételezett társadalmi csoportnak, a pácienseknek vagy betegeknek.

A bioetika, bár a kezdeteinél is nagyon színes tárházát találjuk a különböző megközelítéseknek, később pedig még inkább, beilleszthető azoknak a felszabadító törekvéseknek a sorába, amelyek a hatvanas években kaptak erőre, mint a nők, a feketék, melegek vagy a pszichiátriai betegek és fogyatékkal élők polgárjogi mozgalmi. És csakugyan, a bioetika szemléletmódja később leginkább a *betegjogok* szabályozásában realizálódott. A betegek tehát jogokat kapnak, hozhatnak saját döntéseket, autonómiájuk elismerésre talál, a társadalmi igazságosság elveivel együtt. A minket

7 Griffin Trotter: *Genesis of a totalizing ideology: Bioethics' inner hippie*. In: H. Tristram Engelhardt (szerk.): *Bioethics Critically Reconsidered – Having Second Thoughts*. Springer, 2012. 49–69.; Daniel Callahan: *In Search of the Good: A Life in Bioethics*. MIT Press, 2012.

itt érdeklő kérdés, hogy mindez miként viszonyul a betegségnarratívák későbbi terjedéséhez.

Három lehetőség merül fel: (1) a betegségnarratíva a bioetika része; (2) a betegségnarratíva a bioetikától függetlenül bontakozott ki; (3) a betegségnarratíva a bioetikával szemben értelmezhető. Rögtön előre is bocsátom, hogy gondolatmenetem szerint a harmadik lehetőség vezet a betegségnarratíva emancipációs aktusként való értelmezéséhez. Egy elterjedt gyakorlat szerint a betegségnarratívák eseteket, példákat, illusztrációkat kínálnak a bioetikai elvek jobb megértéséhez. A *kazuisztika* hagyománya az orvosi gyakorlaton túl az orvosi etika és bioetika számára is hasznos iránymutatásul szolgál arra, hogy az elméleteket jobban meg tudjuk érteni, azáltal, hogy konkrét, lehetőleg megtörtént, vagy jobb híján elképzelt esetek vonatkozásában mutatjuk be azokat.

Tapasztalatom szerint sokan így értelmezik (tévesen) a narratíva etikai megjelenését. Példaként kiválasztanak egy könyvből pár bekezdést vagy egy filmből egy rövid részletet, majd ennek az esetnek, illusztrációnak a vonatkozásában világítanak meg egy-egy etikai fogalmat, döntést, koncepciót. Ez nagyon jó szemléltető eszköz az oktatásban vagy bioetikai álláspontok megvitatásához, távol áll azonban attól, amit a narratív megközelítés teljes valójában kínál. A betegségnarratíva nem *alárendelt* az elméletnek, nem példákat kínál az elmélet jobb megértéséhez, nem az elméleti megközelítés eszköze, hanem alternatívát kínál magával az elmélettel *szemben*. A betegségnarratívák egyrészt a bioetikától függetlenül kerültek elő, másrészt értelmezhetők a bioetika által kínált emancipációs felfogással szembeni alternatív emancipációként is, a saját jogukon. Azok számára, akik a betegségüket nem orvosi vagy bioetikai elméletek, jogi szabályozások mentén tapasztalják meg, a narratív megközelítés kínálhat menedéket.

A betegségnarratívák szerepének, céljának elemzésére tett kísérletek változatos eredményekre jutottak. Miért ír könyvet egy rákbeteg, egy alkoholfüggő, egy transzplantációra váró, pszichiátriai, neurológiai problémákkal vagy fogyatékossgal élő személy, közöl egyéni beszámolót a sorsáról? Röviden vázolom a mindenkiben felmerülő, illetve a szakirodalomban előkerülő értelmezési lehetőségeket. Az egyik kézenfekvő magyarázat, hogy az illető személynek (végre) van egy igazán izgalmas témája, egy igazán kritikus határhelyzetben találja magát, talán az életét fenyegető betegséggel néz szembe, ami arra készteti, hogy megírja a történetét, akár úgy is, hogy egyébként nem szánta volna rá magát egy könyv megírására. Az egyéni élettörténetek ma népszerűek, talán egyfajta „nárcisztikus” kultúra tüneteiként, ahogy azt William H. Gass irodalmár gyanítja.<sup>8</sup> Sokan szívesen írnak magukról, egyéni történetükről, mások pedig szívesen olvasnak ilyesmiket.

Egy további elterjedt felfogás szerint a betegségnarratívák önterápiás eszközként

8 William H. Gass: The art of self: Autobiography in an age of narcissism. *Harper's Magazine*. 1994. May. 43–52.

szolgálnak, a pszichoterápiában ismert módszerek mentén: ha mintegy *kiírjuk* magunkból a problémáinkat, az hasznos lehet a lelki felépülésünkhöz. De akár azt is segíthetik, ahogy egy fizikai betegségből meggyógyulunk. Demenciától érintett személyek esetében az egyéni élettörténet rögzítése hasonló célokat szolgálhat. A betegségekhez, egészségügyi problémákhoz társult társadalmi stigmák csökkentése szintén lehet cél, akár pszichiátriai, neurológiai vagy más negatívan megítélt egészségügyi állapotok (pl. alkoholizmus) vonatkozásában. Mások azt hangsúlyozzák, hogy a betegségnarratíva a betegség okozta magány enyhítésére szolgál, azáltal, hogy élettörténetünkkel megszólítunk más embereket, párbeszédbe lépünk velünk, akár virtuálisan, akár személyesen.<sup>9</sup>

Az is lehet, hogy ezek a szövegek főleg motivációs célzattal születnek, olyan személyek részéről, akik túléltek súlyos betegségeket, felépültek komoly egészségügyi problémákból, megszabadultak a függőségeiktől. Példát, reményt és praktikus tanácsokat igyekeznek másoknak nyújtani, akár konkrétan olyan embereknek, akik hozzájuk hasonló helyzetben vannak, akár bárkinek, akinek jól jön valami plusz lelki támogatás. Ez az értelmezés feltételezi, hogy az autopatográfia szerzője sikeresen meggyógyult, felépült, túlélte egy kritikus szituációt, megszabadult a függőségeitől, túltette magát a veszteségein. Bizonyosan vannak tudatosan ezzel a szándékkal létrehozott és megosztott betegségnarratívák, talán a blogok és filmek között leginkább. Az a betegségnarratíva, amelyet írásomban elemzek, nem azzal a céllal keletkezett, hogy plusz motivációt kínáljon más emberek számára. A narratíva önmagában nem üzen semmit, hanem bemutat egy történetet, függetlenül attól, hogy a kimenete „pozitív” vagy nem. Egy rák-betegség narratív leírása nem attól lesz jó, hogy a szerzője felépülését előlegezi meg, hanem a hitelességétől, bármi legyen a betegség vége. A betegségnarratívákat, illetve a betegségek körüli mai kultúrát éppen amiatt éri sok kritika, hogy azok nyilvános reprezentációja valamiképpen *rózsaszínre* festi a betegség tapasztalatát.<sup>10</sup>

A magam részéről azt gondolom, hogy a felépüléstörténet, noha gyakran maga is narratív elemekre épül, alapvetően más, mint a betegség tapasztalatát egységbe szervező, azt külön interpretálni vagy más célok szolgálatába állítani nem akaró narratíva. A narratíva nem a betegségről szól, hanem annak értelmezéséről, de ez az értelmezés a betegségre, nem pedig a felépülésre vonatkozik. Nem utólagos értelmezés, hanem a betegség lefolyásának tanúságtétele. Az igazi betegségnarratíva arról szól, hogy beteg *vagyok*, nem arról, hogy beteg *voltam*, hogyan gyógyultam meg, nem arra vonatkozó tanácsokról, hogy hogyan gyógyuljanak meg mások is.

9 Patricia Stanley: The patient's voice: A cry in solitude or a call for community. *Literature and Medicine*, 2004. (23). 2. 346–363.

10 Barbara Ehrenreich: Welcome to Cancerland: A mammogram leads to a cult of pink kitsch. *Harper's Magazine*. 2001. November. 43–53.

A sor biztosan folytatható lenne; én magam azon az állásponton vagyok, hogy valamennyi itt felsorolt cél vagy motiváció hozzájárult ahhoz a folyamathoz, amely az egyéni betegségnarratívák elterjedéséhez vezetett. Ugyanakkor fenntartásaim vannak bármely olyan interpretációval kapcsolatban, amely a betegségnarratívát valamelyik itt felsorolt szándék megnyilvánulására redukálná. Felfogásom szerint a betegségnarratíva, annak tiszta formájában, nem szolgál semmiféle konkrét célt, nem terápiás gyakorlat, nem motiváció és nem is direkt társadalmi program. Az a betegségnarratíva, amely ilyen célokat tűz maga elé, eleve elhibázott, mivel nem önmagában a betegség folyamatát írja le, hanem valami más terv eszközeként használja azt. A túlélő beteg már egy másik világban él, másoknak segít, nem a saját helyzetét tárja elénk. Ezzel együtt azt sugallja, hogy a betegségekből és más problémákból fel lehet, netán *kell* is épülni, ez viszont nincs mindig így.

Mit is jelent a *narratíva*, miért annyira fontos? A narratíva kifejezés és a narratív jelző újabban nagy népszerűsége tett szert, ami egyrészt pozitív fejlemény, másrészt, ahogy ez gyakran lenni szokott, számos fogalomhasználati zavar forrása. Az egyik félreértés, hogy mindenféle szöveg, amelyben valaki elmesél bármiről bármit, egyfajta narratívának számít. Ha például egy tudományos kutató előad egy konferencián, mondjuk, a sejtanyagcseréről vagy a kinetikus gázelméletéről, az – mivel egy személy elmondta – narratíva. Azonban még akkor sem lesz egy tudományos beszámoló narratív, ha történetesen diakronikus hipotézist vázol: pl. a lemeztektonika vagy a pingvinek filogenetikai fejlődése sem jelent narratívát, mivel *oksági* folyamatokat ír le.

A narratíva nem ugyanaz, mint egy történeti eseménysor; speciális időbeli viszonyra utal, mégpedig arra, hogy időbeli eseményekre adunk egy összefüggő értelmezési keretet, azonban nem oksági (*cause*) összefüggések, hanem indokok (*reason*) struktúrális egységbe ágyazásával. Talán érthetőbben fogalmazva: a narratíva nem események oksági folyamatát írja le, hanem azok értelmezését, értelmét (*meaning*). A betegség-narratívákra lefordítva: nem a betegség lefolyására vonatkoznak, hanem arra, ahogy a betegség különböző aspektusait értelmezi koherens egységbe egy, leginkább maga az azokat átélő személy. Ez egy nagyon fontos megkülönböztetés. A betegség időbeli kialakulásának és lefolyásának leírása, bármennyire is érzékletes legyen, önmagában nem számít narratívának, narratívává akkor válik, amikor egy központi személy, mint interpretáló ágens révén értelmezésre kerül.

A narratíva tehát időbeli események értelmezése. Fontosnak tartom tisztázni, hogy az oksági tényezők feltárása a lelki folyamatok vonatkozásában sem számít feltétlenül narratív értelmezésnek. Ma gyakran találkozunk olyan „narratív” elemzésekkel, populáris filmekben például gyakori, amelyek az egyéni történetet gyerekkori hatásokkal, traumákkal, bántalmazásokkal vagy hasonlókkal magyarázzák. Az effajta magyarázatok ugyan történetiek, és még helyénvalók is lehetnek, viszont nem narratívák abban az



értelemben, hogy inkább oksági tényezőket sorakoztatnak fel a későbbi tulajdonságok vagy viselkedés magyarázatára. A pszichoanalízis a lelki okság hálózatát feltáró módszerét nem tartom narratívnak, így a narratív identitásalkotáshoz a pszichoanalízist és más hasonló pszichoterápiás módszereket sem tartom megfelelő kiindulópontnak.

A következő pont azt tárgyalja, hogy kinek szólnak a betegségnarratívák. Felvetődött korábban, hogy ezeket a szövegeket a betegek saját maguknak írják. Ez egy erős álláspont, mivel valóban létezik egy olyan szempont, hogy a betegséggel szembesülő személy a saját személyes identitását igyekszik újraépíteni a betegség által kiváltott megterhelő kihívások közepette. Talán banálisnak tűnő észrevétel, azonban nem feltétlenül az, hogy eközben az ismert betegségnarratívák szerzői *publikálták* a műveiket – azaz nyilvánossá tették, másokkal is megosztották a történeteiket. De vajon kiknek szánták ezeket? A betegségnarratívákról szóló szakirodalom meghatározó motívuma szerint ezek a források elsősorban az orvostudományban, illetve az orvosok továbbképzésében játszhatnak meghatározó szerepet, tehát az oktatásban és a gyakorlatban használjuk a patográfiákat. Lehet, hogy az orvosok alkotják a célközönséget?

A humanista szempontokat figyelembe vevő orvostudomány valóban nagy lehetősége, hogy bevonja a tudományos orvosi szakképzés alap- vagy posztgraduális továbbképzési folyamatába a betegségnarratívák értelmezéséhez szükséges készségek fejlesztését. Az amerikai orvos és bioetikus Rita Charon nevéhez és 2006-ban megjelent *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness* című könyvéhez<sup>11</sup> kapcsolódik a *narratív medicina* kifejezés.<sup>12</sup> Ez a könyv talán a legfontosabb forrása a betegségnarratívák orvosi gyakorlatba való bevonásának. Charon és munkatársai szerte a világon kezdeményeztek és inspiráltak olyan képzési gyakorlatokat, amelyek a betegségnarratívákat, a *narratív kompetencia* fejlesztése révén, az orvostudomány fontos elemeivé teszik. Ám ennek a megközelítésnek is akadnak kritikái.

Whitehead<sup>13</sup> arra mutat rá, hogy a narratív medicina megközelítése megmarad az orvosi humaniorák, ezen belül a betegségnarratívák azon hagyományos értelmezési keretén belül, amely elsősorban az egészségügyi szakemberek számára tartja azokat fontosnak, amennyiben azok szakszerű tanulmányozása jobb orvosokat eredményez. Bármennyire is fontos hozzájárulás legyen ez a gyakorlat, továbbra is a háttérbe szorítja a páciensek saját hangját. Az orvosi humaniorák későbbi vonala viszont már nagyobb teret enged a betegeknek, így a betegségnarratíváknak, amelyeket már nemcsak az orvostudományban, az orvosi szemlélet átalakításában tartják fontosnak, hanem úgy mond saját jogukon, a páciensek vagy a társadalom egészének perspektívájából. A

---

11 Rita Charon: *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*. Oxford University Press, 2006.

12 Nemes László: *Narratív medicina és bioetika. Századvég*, 2015. 76. 43–67.

13 Anne Whitehead: *The medical humanities...* 107–108.



betegségnarratíva a páciensek hangját engedi megszólalni. Tulajdonképpen erről szól, nem többről, nem kevesebből. Ehhez az szükséges, hogy ne valami más projekt eszközeként szolgáljon, hanem magában megálló, önállóan működő önkifejezési forma legyen.

Az új típusú betegségnarratívák szerepe egy újabban egyre inkább felismert jelenség, illetve az erre mind gyakrabban használt kifejezés, az *episztemikus igazságtalanság* (*epistemic injustice*) kontextusában értelmeződik. Az episztemikus igazságtalanság Miranda Fricker 2007ben megjelent, hasonló című könyve<sup>14</sup> nyomán került a figyelem középpontjába, elsősorban egészségügyi vonatkozásban, olyan szerzők révén, mint Havi Carel és Ian James Kidd.<sup>15</sup> A fogalom arra utal, hogy a társadalmi hatalmi egyenlőtlenségek keretei között az alárendelt felet a másik nem tekinti episztemikusan egyenrangúnak, így a véleményét nem hallgatja meg, nem veszi komolyan, vagy csak a saját elképzeléseire alakítva veszi figyelembe. Az orvos és a beteg, illetve általánosabban az egészségügyi intézményrendszer és a páciens viszonyában a pácienseknek gyakran van olyan tapasztalata, érzése, amely az episztemikus igazságtalanság így felfogott fogalmával írható le. A páciensek, betegek, egészségügyi problémákkal élő emberek úgy érzik, hogy az érzéseik, gondolataik, preferenciák nem találnak kellő meghallgatásra, akár az intézményes viszonyokból, akár a közvetlen személyközi kapcsolatokból adódóan.

Fricker és követői, elméletének alkalmazói az episztemikus igazságtalanság két fő formáját különböztetik meg: az egyik a *tanúságtételi* (*testimonial*), a másik a *hermeneutikai* igazságtalanság. Az előző arra utal, amikor egy csoport vagy személy *eleve* nem is jut olyan lehetőségekhez, hogy érdemben hallassa a hangját, leginkább bizonyos intézményes struktúrák korlátai miatt, míg a második arra, amikor ugyan látszólag meghallgatják a csoport tagjait, ám a gondolataikat nem megfelelő módon interpretálják, félreértik, semmibe veszik azokat. A különböző betegségekkel, egészségügyi problémákkal élő, azoktól szenvedő emberek mindkét féle társadalmi igazságtalansággal találkozhatnak.

A kommunikációs viszonyba kerülő felek közötti episztemikus egyenlőtlenségnek számos formája létezik. Ezek közül vannak egészen nyilvánvalóak, akár kifejezetten durva, elnyomó, lekezelő attitűdök, például amikor az egyik fél nem vagy csak kor-

14 Miranda Fricker: *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.

15 Ian James Kidd, Havi Carel: Epistemic injustice in healthcare: A philosophical analysis. *Medicine, Health Care and Philosophy* 2014. (17). 4. 529–540.; Ian James Kidd, Havi Carel: Epistemic injustice and illness. *Journal of Applied Philosophy*. 2017. (34). 2. 172–190.; Paul Crichton, Havi Carel, Ian James Kidd: Epistemic injustice in psychiatry. *BJPsych Bulletin*. 2017. (41). 2. 65–70. Lásd még: K. M. Saulnier: Talking, hearing, and believing: A critical analysis of narrative bioethics. *Bioethical Inquiry*. Published online: 16 March 2020.

látozottan engedi szóhoz jutni a másikat, vagy amikor nem fogadja el a beszámolóit hitelesnek, s így azokat átfordítja, átkeretezi a saját nyelvére. Finomabb igazságtalanságokat jelez, amikor a narratív beszámolót esetleges anekdotáknak tekinti a világot tudományos általánosítások keretei között interpretáló fél. Ennek egy gyakori esete, amikor a narratív megközelítéseket látszólag komolyan vevő fél, akár kifejezetten azokra specializálódó kutató, az egyéni narratív beszámolókat egy nem narratív megközelítésen belül, nem narratív módszerekkel elemzi. A kvalitatív narratívák kvantitatív módszerekkel, statisztikai eszközökkel való kutatása talán fontos forrása a narratív struktúra, valamint a narratívákban megjelenő tartalmi mintázatok jobb megértésének, azonban az is nyilvánvaló, hogy a narratívák nem narratív értelmezése nem szimmetrikus kommunikációs helyzetet teremt, s így episztemikus igazságtalanságok forrásává válik. Egyszerűen szólva: amikor a narrativitáskutató nagyszámú elbeszélő beszámolót vizsgál a társadalomtudományokban megszokott módszertani eszközökkel, akkor nem lép be az egyéni történet világába, nem kerül személyközi kapcsolatba a személyes narratíván keresztül, hanem azokat alárendeli a tudományos hipotézis tesztelésének.

Az *interjú*, amelyet gyakran a narratív elemzés eszközeként használnak, hasonló veszélyeket rejt, amennyiben aszimmetrikus a viszony a kérdező és a válaszoló (gyakran mint „adatközlő”) között, és inkább csak egyikük vesz részt aktívan az egyedi narratíva alakításában, míg a másiknak, a kérdezőnek ezen túlmenő szempontjai, céljai is vannak. John Wiltshire több írásában<sup>16</sup> is kitér arra, hogy a „sztorizás” és a narratív beszámoló mennyire nem ugyanazzal a jelentéssel bír, noha a történetmesélés (*story-telling*) kifejezést gyakran a narrativitás népszerűbb, a nagyközönség számára talán jobban érthető szinonimájaként használják. Wiltshire azonban lát árnyalatnyi, ám fontos különbséget a két kifejezés, valamint az általuk jelölt beszédmódok, gyakorlatok között. A sztorizás, történetmesélés szokásosan szóbeli, rendezetlen, esetleges, töredékes beszámolókra utal, amelyek episztemikus státusza bizonytalan, míg a narratíva gondosan megformált, részletes, következetesen alakított szövegszerkezetre.

Szintén Wiltshire mutat rá,<sup>17</sup> hogy a narratív esettanulmányok miként válhatnak egyoldalúvá, például amikor a betegségstörténet bemutatása a kulturális antropológia módszereivel történik. Oliver Sacks, aki a furcsa neurológiai betegségekkel, állapotokkal élő emberek esetének, életének színes bemutatásával hozott létre – mestere, Alekszander Lurija szemléletmódját követve – egy gyakorlatilag új műfajt, azáltal vált ismertté, hogy saját megfigyelő módszerét a kulturális antropológia megközelítésével

16 John Wiltshire: Telling a story, writing a narrative: terminology in health care. *Nursing Inquiry*. 1995. (2). 75–82. John Wiltshire: A patients' history of medicine. *Clinical Medicine*. 2007. (7). 4. 370–373.

17 John Wiltshire: Ethnography and Oliver Sacks: The anthropologist on Mars. *Postcolonial Studies*. 1992. (2). 3. 389–402.

azonosította. Sacks méltán népszerű írásaival sokat tett az e kórképeket mutató emberekhez kapcsolódó társadalmi stigmák leépítéséért.

Ugyanakkor Sacks sok kritikát is kapott, mégpedig azon az alapon, hogy sokan úgy értelmezték az izgalmas esettanulmányokat, mint amelyek egyfajta modern *freak show*-ként működnek, visszautalva arra a nem is oly régi hagyományra, amikor bizzarr betegségeket, születési rendellenességeket mutató embereket („torzszülötteket”) cirkuszi látványossággént mutogattak. Bizonyára erős és igazságtalan ez az analógia, viszont rámutat néhány fontos szempontra. Az egyik, hogy Sacks esettanulmányai nem a szokványos betegségeket mutatják be, hanem elsősorban pszichoneurológiai vonatkozásban érdekes betegségeket, rendellenességeket, mégpedig az orvos perspektívájából. Sacks esszéi így inkább orvosi esettanulmányok, semmint valódi betegség-narratívák. Nem az érintett személyek saját perspektívája a meghatározó, hanem a sajátosan elfogadó szemléletű orvos értelmezésén keresztül látjuk az élettörténetüket. Wiltshire Sacks antropológiai megközelítését a gyarmatosító szemléletet bizonyos formában öröklő antropológusok kívülről leírásaihoz hasonlítja.

Oliver Sacks munkásságát sokan tiszteljük, írásait szeretjük, bizonyára sokan gondolunk ezekre úgy, mint a betegség-narratívák vagy a narratív medicina tipikus eseteire. Azonban ha őszinték akarunk lenni, elismerjük, hogy a kiválóan megírt esszékből elsősorban az agy furcsa működése marad meg az emlékezetünkben, az észlelés, a tudat és az emlékezet zavarai, az identitás megváltozása, az autizmus, a Tourette-szindróma, a hallucinációk változatai – még ha egyéni történeteken keresztül kerültek is bemutatásra. Sacks írásai, esettanulmányai (netán *esettörténetei*) az agy furcsaságairól a tudomány és orvoslás feltáratlan lehetőségeiről szólnak, nem elsősorban az ezekről függetlenül is létező egyéni életekről.

Érdemes kitérni a *fenomenológiai* és *narratív* betegség-leírások, egyéni beszámolók összefüggéseire, hasonlóságaira és különbségeire is. A szakirodalomban gyakran együtt jelenik meg e két, az utóbbi időben, részben hasonló indíttatásból előtérbe kerülő megközelítés. Filozófiai alapjaiknál is jelentős átfedést találunk, akár meghatározó szerzőket (pl. Paul Ricœur), akár az elméleti felfogásokat vesszük figyelembe. Egy biztos, a saját betegségüket kifejezetten fenomenológiai módon elemző filozófus szerzők, mint S. Kay Toombs, Havi Carel vagy Kevin Aho, betegségüket bizonyos történetbe ágyazva adják közre. Történeteket olvasunk az egyéni (fenomenológiai) tapasztalatról, a tipikus témákról: a megváltozott testtudatról, tér és időérzékelésről, emberi viszonyokról, az élet végességéről stb.<sup>18</sup>

Aligha lehet feladatom itt belemenni a fenomenológia és a narrativitás filozófiai viszonyainak részletes taglalásába, egy dolgot azonban hangsúlyoznék: a sok átfedés és hasonlóság ellenére van egy fontos különbség a két szemléletmód között, még-

18 Nemes László: A betegség mint fenomenológiai tapasztalat. *Nagyzerdei Almanach*, 2015/1. 21–33.

pedig az, hogy míg a fenomenológia a *tapasztalatra*, addig a narratíva az értelemre, az értelmezés koherens mintázataira összpontosít. Az esetek többségében a narratíva fenomenológiai tapasztalatokra alapszik, a fenomenológiai tapasztalat pedig történetekre, a két megközelítést mégis túlzás lenne azonosítani. Ezen irányzatok hívei bizonyára egyetértenek azzal, hogy amennyiben minden narratív struktúrájú elbeszélést fenomenológiainak tekintenénk, akkor a fenomenológia fogalma és módszere sokat veszítene specifikusságából, ahogy ugyanez elmondható a narrativitásról is a fenomenológia vonatkozásában.

Miben áll a közös fenomenológiai és narratív tapasztalat? Vegyünk néhány példát:

A szívroham következtében világossá vált, hogy az orvosok és sebészek ritkán közelítettek úgy hozzám, mint egy személyhez. Számbeli adatokra voltam redukálva, számokra és számsorozatokra, amelyeket különféle diagnosztikai eszközök jelenítettek meg. [...] Az összes ilyen eljárás vagy vérvétel közben nem Kevin Aho voltam, egy középkorú filozófus, akiért aggódnak a szülei, akinek két szerető fiútestvére, barátnője és olyan szakmai pályafutása van, ami nagyon fontos a számára, és aki most egy széteső világgal küzd, ami épp maga alá gyűrte. Kevés figyelem jutott a tünetek mögött létező személy meghallgatására. Egyszerűen egy testi dolog voltam, mérések tárgya

– írja az amerikai egzisztencialista filozófus, Kevin Aho<sup>19</sup>, aki 48 éves korában kapott váratlanul súlyos szívinfarktust. Havi Carel angol filozófusnő, aki rossz kórjóslatú, ritka progresszív tüdőbetegség áldozata lett, hasonló tapasztalatokról számol be: „Az elmúlt két évben napi kapcsolatban voltam más angol és egyéb nyugati országokból származó páciensekkel. A panasz, ami szinte univerzálisnak tűnik ebben az összefüggésben, ez: miért nem kezelnek személyként?”<sup>20</sup> Frank úgy fogalmaz, hogy a kórházi kezelések során a teste *gyarmatosításra* került<sup>21</sup>, David Wagner német író pedig a következőképpen:<sup>22</sup>

Egy nővér lép a szobába, ellenőrzi a pulzusomat, vérnyomást mér. Olyan érzés, mintha a testem már nem is a sajátom lenne, hanem csak az övé. Végigfut a fejemben, ki mindenki matatott már eddigi életem során a testemen: anyám, apám, az összes orvos és fogorvos, akihez csak elvittek, fodrászok, akik a hajamat vágták, nők, akikkel ágyba bújtam, bizalmas közelség, érintések, kinyomták a hátamon a pattanásokat, mellettem aludtak, aztán a terapeuta hölgy, aki a vállamat masszírozza, a gyerek, akivel a szőnyegen hempergünk. Ennyi. A legtöbb időt magamban töltöttem. De a testem, ez a test, amelyet itt kezelnek, a kórházban, már nem az enyém. Nekik adtam. Aláírtam, hogy az övék.

---

19 Kevin Aho: *Notes from a heart attack...* 190.

20 Havi Carel: *Illness*. Acumen, Durham, 2008. 44.

21 Arthur W. Frank: *At the Will of the Body: Reflections on Illness*. Mariner Books, 2002. 52.

22 David Wagner: *Élet*. Fordította Balla Judit. Tarandus Kiadó, Győr, 2014. 45.

Richard Rorty egy nevezetes helyen azt állította, hogy Harriet Beecher Stowe 1852-ben megjelent *Tamás bátya kunyhója* című rendkívül népszerű, a XIX. században a Biblia után a legnagyobb példányszámban eladott regénye hatékonyabban járult hozzá az amerikai feketék társadalmi emancipációjához, mint Kant metafizikai alapú etikai rendszere az emberi méltóságról és szabadságról.<sup>23</sup> Erős szavak, vitathatók is, viszont rámutatnak arra, hogy a narratíva miként változtathatja meg elméletek nélkül is a más emberekhez való hozzáállásunkat. Regények vagy valós élettörténetek, betegségnarratívák olvasása olyan közös *performatív* aktusban való részvételt jelent, amelynek szinte észrevétlenül is etikai, illetve emancipatorikus hatása van. Miközben olvassuk ezeket a történeteket, az abban megjelenő narratív mintázatok felfedése révén magunk is részévé válunk a történetnek, mi magunk is történetet alkotunk, szó szerint is eggyé válunk az így alakuló történettel. A narrativitás filozófiai elmélete arra mutat rá, hogy személyes identitásunk jelentős részben történeteken, az értelem összefüggő történeti struktúráin alapul, ahogy a narratíváink változnak, úgy változunk folyamatosan mi magunk is.

A modern bioetika az autonóm ént leginkább történetietlen, racionális ágensként értelmezi, eleve adott preferenciákkal. Az etikus döntéshez, ebben az értelemben, elegendő figyelembe venni, tiszteletben tartani az autonómnak tekintett másik személy elképzeléseit, döntéseit. A narratív elmélet ezzel szemben az én, a személyes identitás forrását nem statikus, egységes és változatlan ágensként fogja fel, hanem időben állandóan változó, újraíródó, folytonosan alakuló, újraszerveződő, mégpedig *társas* közegben konstruálódó struktúraként. Egyszerűbben: az én nem adott és változatlan, illetve nem magánjellegű, hanem folytonosan változó, másokkal közösen létrehozott dinamikus konstrukció.

Két ember etikai viszonya eszerint nem abban áll, hogy elismerik a másik autonómiáját, hanem részt vesznek az identitást képező narratíva alakításában. Nem passzívan fogadják el a másikat, hanem aktívan részt vesznek alakulásának folyamatában. Ennek formája a közös történetalkotás; amikor beszélgetünk a másik emberrel, vagy még inkább, amikor olvassuk a történetét, amely eközben minket is alakít. A másik ember történetének, narratívájának elolvasása, abba való elmélyült belebocsátkozás így válik egy olyan etikai aktussá, amely túlmutat az autonómia és egyéni szabadság modern koncepcióin, ami miatt jogos lehet erre a megközelítésre orvosi vonatkozásaiban elfogadni Arthur W. Frank *posztautonómiai bioetika* fogalmát<sup>24</sup>.

23 Richard Rorty: *Human rights, rationality, and sentimentality*. In: *Truth and Progress: Philosophical Papers*, 3. Cambridge University Press, 1888. 167–185.

24 Arthur W. Frank: Narrative ethics as dialogical story-telling. *Hastings Center Report*, 1998. (44) 1. 16–20.; Nemes László: Narratív medicina és bioetika. *Századvég*, 2015. 76.

Összegzésként a következő pontokat emelném ki. A betegség-narratíva egy új és erős műfaj, amelynek megjelenésére érdemes az eddigieknél is nagyobb filozófiai, etikai, társadalmi figyelmet fordítani. A betegség-narratíváknak az egyéni szempontokon túl társas hatásai is vannak, nem is csak a közvetlen társadalmi szempontok (pl. a társadalmi elutasítás, stigmák) megjelenítése révén, hanem magából a műfajból adódóan, amelynek a lényege az *egyéni történet* konstruálása és nyilvános megosztása. *A narratíva, ezen belül a betegség-narratíva úgy válik emancipációs aktussá, hogy az egyénit, partikulárist jeleníti meg a tudomány, az etikai elméletek és a társadalmi mozgalmak általánosító tendenciáival szemben.* A személyes így válik politikaivá; az egyén nem reflektált „lázadásává”, „tanúsításává” az általánosítások világában. A narratíva egy szelíd, csendes ellenállás a személyes élet kifinomult részleteit a háttérbe szorító értelmezési dominanciával szemben. Az ember mintegy magával a létevel áll ki, lázad fel. A narratíva nem mozgalmi üzenetet hordoz, hanem önmagától működik és fejt ki hatását, egyéni és társas szinten egyaránt úgy, hogy egyesek megalkotják, mások olvassák azokat, elmélyülnek bennük, hagyják, hogy hatással legyen rájuk, alakítsa személyes identitásukat. A narratíva így válik két vagy több ember közös értelemalkotó performatív aktusává, ezen keresztül az etika és a társadalmi megértés egy korábban nem kellően felismert forrásává.





Strickland-Pajtók Ágnes

# A digitális média hatása az amerikai magyar nők migrációs narratíváira

## Bevezetés

E kutatás célja egyrészt annak bemutatása, hogy a társadalmi nem milyen mértékben és módon befolyásolja az emlékezést és a személyes múlt narratíváinak megalkotását, másrészt pedig annak feltárása, hogy a digitális média különböző platformjai és ezek inherens adatbázis-logikája hogyan hathat, és hogyan férhet össze a narratív struktúrákkal. Az elemzés korpuszát a Pigniczky Réka és Andrea Lauer Rice producerek által készített és fenntartott *Memory Project* nevű amerikai magyar vizuális archívum interjúi alkotják, melyek vállalt célja, hogy „a II. világháború és az 1956-os forradalom leverése után az Amerikai Egyesült Államokba emigrált magyarok történetét megörökítsék.”<sup>1</sup> E tanulmány kizárólag az ’56-os menekültek narratíváit kívánja vizsgálni, hiszen 1956 még elég közeli ahhoz, hogy lehetővé tegye a túlélők személyes megszólalásainak elemzését, s elég megosztó ahhoz, hogy belőlük az egyéni történetek polifóniája kirajzolódjon.

A *Memory Project* adatbázis nagyjából egyenlő arányban tartalmaz férfiakkal és nőkkel készített interjúkat, ám mivel jelen írás a női narráció sajátosságait hivatott bemutatni, most a női megszólalásokra tevődik a hangsúly. Az archívum vizsgálatát ugyanis elsősorban az az elhatározás motiválta, hogy ráirányítsa a figyelmet irányítson azoknak a ma már idős nőknek történeteire, s választ találjon azokra a kérdésekre, hogy hogyan írhatók le a női narratívák sajátos jellemzői, és, hogy a digitális média vajon képes-e a múlt traumáival való szembenézés eszközévé válni?

## Háttér és kontextus

1956. október 23-a a szovjet megszállás és kommunista diktatúra elleni forradalom kitörésének időpontja a magyar történelem ikonikus dátuma, mely a mai napig a nemzeti öntudat és önmeghatározás fontos része. A forradalom 1956. november 4-i leverése után jelentős számú menekült hagyta el az országot: körülbelül 200 000 magyar s

---

1 Pigniczky Réka, Andrea Lauer Rice: *Memory Project*. <http://memoryproject.online/hu>. 2015. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

zökött át a szomszédos Ausztriába, s közülük 38 000 menekültet fogadott be az Egyesült Államok<sup>2</sup>, ahol államilag koordinált programok biztosították a beilleszkedésüket.<sup>3</sup>

A kutatás fő fókuszában tehát az 1956-os menekültek történetei állnak, ám a vizsgálódás hatókörét tudatosan a menekülés és a transzkulturalitás társadalmi nem által befolyásolt tapasztalatai alkotják. Így az 1956-os események magyar történelemben betöltött jelentőségét, s az interjúkban elbeszélte események objektív igazságtartalmát sem kívánom elemezni. 1956 itt mint az egyéni sors történetek fordulópontja jelenik meg, mely rendszerint az egyéni identitás és önmeghatározás során is kulcsszerepet tölt be.

1956-hoz fűződő viszony a nemzeti múlttal való szembenézés nehézségeinek is példája. Az aktuális politikai helyzet változásával párhuzamosan ugyanis változik a múlt értékelése is, ahogy Raymond Williams rámutat, „[a] kortárs kultúra elemzésében döntő jelentősége [van] a szelektív tradíció mindenkori állapotának, mert gyakran megtörténik, hogy a tradíció valamilyen módosulása [...] valójában gyökeres jelenkori változást képvisel.”<sup>4</sup> Úgy tűnik tehát, hogy a múlt értékelése kizárólag a jelen horizontjából lehetséges, hiszen tudatosan vagy tudat alatt folytonosan a jelen helyzetéhez igazítjuk a múlt eseményeit.<sup>5</sup> Az 1956-os események kapcsán különösen látványos ez a jelenség: míg 1989 előtt a hivatalos magyar politika elítélte a forradalomban való részvételt, addig a rendszerváltozás után már hőstettnek számított ugyanez, mely attitűdbeli változás az egyéni sors történetekben is tetten érhető.

Az 'oral history' (magyarul: elbeszélte történelem) a múlt különös lenyomatát adja: nemcsak kiegészíti a kanonizált történelmi narratívát, hanem újra is írja azt. Az oral history azonban nemcsak a történettudomány hasznos és jellemző módszere, hanem a médiatudományban is bevett műfajjá vált.<sup>6</sup> Ez a jellemzés jól mutatja az módszer alkalmazásának kibővülését: míg a történettudomány a múlt eseményeinek lenyomatát látja benne, addig az egyéb diszciplínák számára az emlékezés és felejtés összjátéka, s az egyén a múlt újra-konstruálásának lehetőségei miatt fontos.<sup>7</sup>

---

2 Peter Pastor: The American Reception and Settlement of Hungarian Refugees in 1956–1957. *Hungarian Cultural Studies*. 2016/9. 197–205. 197.

3 Pastor: The American Reception... 197.

4 Raymond Williams: *A kultúra elemzése*. In: Wessely Anna (szerk): *A kultúra szociológiája*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 33–40. 40.

5 Mike Conway: Oral History Interviews. In: *The International Encyclopedia of Media Studies*, VII, 2 Dec. 2013. *Wiley Online Library*. <https://doi.org/10.1002/9781444361506.wbiems177>. „People may consciously or unconsciously mold the memory to today’s situation.” (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

6 Mike Conway: Oral History Interviews. <https://doi.org/10.1002/9781444361506.wbiems177> „An empowering research method in media studies.” (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

7 Mike Conway: Oral History Interviews. <https://doi.org/10.1002/9781444361506.wbiems177>. „In other academic fields the process of remembering, including what people forget or how they

A folyamatot, melynek során egy történettudományi módszer a médiatudomány szerves része lett, a digitális technológia nélkülözhetlenné válása tette gyorsítottá föl. A digitális fordulat az interjúkészítés módszertanát alapjaiban változtatta meg: s így az oral history fokozatosan eltávolodott archívumoktól, s a szélesebb közönség igényeit kezdte alapul venni.<sup>8</sup> Egyes nézetek szerint az oral history egyszerűen nem más, mint videótörténelem, „video history.”<sup>9</sup>

A *Memory Project* általános jellemzői is ezt a tendenciát bizonyítják. Bár archívum funkciójához nem férhet kétség, a készítők látványosan szem előtt tartják a XXI. századi közönség igényeit is, s így az adatbázis egy gondosan megtervezett újmediális platformmá válik. Mindegyik interjút egy tizenhat másodperces nyitócím vezet fel, a beszélgetéseket megvágva teszik közzé, a világítás és a háttér is gondosan megtervezett, mely jellemzők dokumentumfilm-jelleget kölcsönöznek a beszélgetéseknek. Úgy tűnik, Pigniczky Réka és Andrea Lauer Rice fölismerék az oral history új kihívásait, mely szerint a történetek dokumentációján kívül legalább ennyire fontos, az, hogy ezek a közönség számára is fogyaszthatók és könnyen hozzáférhetők legyenek.<sup>10</sup>

## Női narratívák

A *Memory Project* digitálisan rögzített interjúi sajátos tematikus ismétlődéseket mutatnak. A három leggyakrabban visszatérő téma a következő: magyarországi emlékek (az ’56-os forradalomig bezárólag); a menekülés leírása; s az új hazába való beilleszkedés nehézségei. E három téma általában egyforma hosszúságú a beszámolóknak, mely jelenség az emlékezés szubjektív voltát bizonyítja: a hatvan évvel korábbi menekülés néhány napos, vagy sokszor csak néhány órás történései gyakran sokkal részletesebben elevenítődnek fel, mint a pár évvel korábbi események. A kulcsfontosságú vagy éppen traumatikus élmények ilyen jellegű lenyomatát az egyén emlékeiben a szakirodalom vakuemlékeknek („flashbulb memories”) nevezi.<sup>11</sup> Ezek az emlékdarabok rendszerint lát-

---

reconstruct the past, has become just as important as the historical information itself.” (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

8 Anna Sheftel, Stacey Zembrzycki: Slowing Down to Listen in the Digital Age: How New Technology Is Changing Oral History Practice. *The Oral History Review*. Vol. 44, No. 1, 2017. 94–112. 99. „[T]he digital turn in oral history has increasingly steered the field away from its archival roots [...] to a broader presentational purpose.”

9 Peter Kaufman: Oral History in the Video Age. *Oral History Review*. Vol. 40, No. 1, 2013. 1–7. 2. „Oral history, in a word, should become, quite naturally, video history.”

10 Sheftel–Zembrzycki: Slowing Down to Listen in the Digital Age. 98. „Our job as oral historians necessitates moving away from merely documenting lives to making them accessible for people to listen to and engage with.”

11 Roger Brown and James Kulik: Flashbulb Memories. *Cognition*. Vol. 5, 1997. 73–99. 74.

szólag lényegtelen részleteket, adatokat is megörökítenek. A női narratívák egyik ilyen jellemző vakuemléke a menekülés során viselt ruházat visszaadása.

Mivel a legtöbben a forradalom novemberi leverése után télen menekültek el az országból, a szökés során meg kellett küzdeniük az időjárás viszontagságaival, s a kemény téli fagyokkal is. Így a szökés sikerességét a beszámolók szerint egy meleg kabát megléte vagy hiánya nagyban befolyásolta. Ám a kabát nemcsak a hideg ellen nyújtott védelmet, hanem a menekülő nő saját privát terét is jelölte, s a test elrejtésére is szolgált. Vagy akár az esemény fontosságát, ünnepélyességét is mutathatta: többen arról számolnak be, hogy gondosan kiválasztott ruházatban hagyták el az országot, melyet korábban jellemzően csak ünnepi alkalomra vettek föl. Ennek egyik ikonikus példája az alábbi visszaemlékezés: „Úgy mentem, halál elegánsan felöltözve, egy gyönyörű sötétkék télikabátom volt, egy sárga kis kalapom, sárga gyönyörű sálam, hozzá való kesztyű.”<sup>12</sup> Egy másik alany pedig arról ad számot, hogy a menekülés előtti napon a család hosszan tanakodott, hogy ki milyen bundát viseljen. Itt az is kiderül, hogy a bunda viseletének praktikus okai is voltak, hiszen ezek a ruhadarabok általában rendelkeztek olyan titkos belső zsebbel, ahol a nők saját személyes dolgaikat, értékeiket elrejtették.<sup>13</sup>

Több visszaemlékezésben a kabát a bajtársiasság, empátia szimbólumaként rajzolódik meg. Például egy 1956-ban 17 éves fiatal lányként menekülő túlélő elmeséli, hogy egy idegen nő tehergépkocsival vitte el a határig, ahol búcsúzóul a kabátját is odaadta neki.<sup>14</sup> Egy másik visszaemlékező pedig azt idézi föl, hogy a határátkelést követően egy osztrák határ menti faluban egy család fogadta be éjszakára:

Láttam, hogy egy kicsi faluhoz [értem], és egy helyen még égett a villany, és oda bekopogtam, és azok olyan aranyosak voltak, beengedtek, egy külön szobát adtak, és akkor dunnával takartak be, hogy valami fantasztikus. Reggel költöttek, megvették nekem a vonatjegyet, hogy menjek Bécsbe. A cipőm — csupa sár volt este — gyönyörűen ki volt tisztítva, a ruhám minden kikeféltve gyönyörűen. Finom reggelit adtak, és összekészítettek ennivalót.<sup>15</sup>

Ez az epizód az önzetlen segítség és menekülők felé mutatott empatikus attitűd jellemző példája, mely a visszatérő elem a narratívákban: az osztrák határ menti falvak lakóinak aktív segítőkészsége iránt érzett hála szinte minden visszaemlékezésben megfogalmazódik.

12 Daróczy Ibolya: *Memory Project*. <http://memoryproject.online/daroczy-ibolya> 19:50–19:57. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

13 Szabó Nóra: *Memory Project*. <http://memoryproject.online/nora-szabo/> 49:30–49:50. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

14 Rékay Cecília *Memory Project*. <http://memoryproject.online/cecilia-rekay/> 16:53. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

15 Daróczy Ibolya: *Memory Project*. 22:00–22:30.

A testiség és a saját női test autonómiájának joga ritkán fogalmazódik meg az oral history műfajú interjúkban, s ez különösen igaz fizikai abúzus bármilyen megnyilvánulására. Ahogy Pető Andrea is rámutat: szexuális erőszakkal kapcsolatos elhallgatást jellemzően minden érintett fenntartja, legyenek elkövetők, szemtanúk vagy áldozatok.<sup>16</sup> Ezzel összhangban a női test megjelenése a *Memory Project* interjúiban is meglehetősen ritka. Talán a tény, hogy a megszólalók idősödő nők, akik számára az 1950-es évek mind Magyarországon, mind az Egyesült Államokban ható patriarchális normái elevenek, erősíti a tendenciát. Konkrét szexuális abúzus emléke csak egy esetben idéződik fel: az egyik interjúalany a vőlegényével menekült el Magyarországról, ám a Camp Kilmer menekülttáborba már külön érkeztek. A beszámoló szerint a barakkokban a férfiakat és nőket vegyesen szállásolták el, s a visszaemlékező máig tartó megrökönyödéssel osztja meg a női test autonómiájának semmibevételéről szerzettnek tapasztalatát:

Amikor Camp Kilmerbe értünk, hát az tele volt ágyakkal, [...] én kaptam a fölsőt egy helyen, és akkor néha éreztem idegen kezeket nyúlkálni feléd. Mert fiatal lány voltál. És voltak idősebb, meglett férfiak, és hát itt van egy fiatal nő, fiatal lány egyedül.<sup>17</sup>

Elgondolkodtató, hogy bár a visszaemlékezők nagy része Camp Kilmeren keresztül jutott be az Egyesült Államokba, ez az egyetlen abúzust bevalló visszaemlékezés. Megfogalmazódhat a feltételezés, hogy sok nő önkéntelenül is inkább az elhallgatás stratégiáját választja ebben a helyzetben. A csend és némaság nem kivételes, csupán erre a korpuszra jellemző jelenség, hanem általános tendencia: „senki nem beszélt nyilvánosan a nők ellen elkövetett erőszakról – sem az áldozatok, a hivatalnokok, a rendőrök, sem az elkövetők.”<sup>18</sup>

Az erőszak megítélésének férfi-női különbségeire világít rá az előbbi megszólaló férjének visszaemlékezése, aki mosolyogva utal a feleségét ért bántalmazásra, s megbocsátóan úgy fogalmaz, hogy a feleségét „teaselték” a táborban. Visszamenőlegesen nem kérhetjük számon a mai kor normáinak való megfelelést, ám ez a megnyilatkozás mégis árulkodik a kor a női testhez fűződő attitűdjéről, az női autonómia hiányáról, a passzivitásról, s a férfi akaratnak való alávetéséről. Ahogy Simone de Beauvoir iko-

16 Pető Andrea: Silencing and Unsilencing Sexual Violence in Hungary. *Studia Fennica*. „Continued Violence and Troublesome Pasts”. 2017. 132–44. 132. „[S]ilence has also been reinforced by practically all those involved, whether they be the perpetrators, rape victims, or witnesses as they all share the interest to keep what has happened silenced.”

17 Dömötör Erzsébet: *Memory Project*. <http://memoryproject.online/elizabeth-domotor/> 15:41–16:00. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

18 Pető Andrea: Silencing and Unsilencing Sexual Violence... 134. „no one spoke publicly about the rapes committed against women—neither the victims themselves, the bureaucrats, the police, nor the perpetrators.”

nikus művében megragadja: „A nőt nem hormonjai és titokzatos ösztönei határozzák meg, hanem az a mód, ahogyan idegen tudatokon keresztül testét és kapcsolatát a világgal újraformálja.”<sup>19</sup>

Beauvoir említése ebben a tanulmányban nem véletlenszerű. A szerző megkérdőjelezhetetlen jelentősége mellett a vizsgált korcsoport is indokolja a Beauvoiridézeteit. *A második nem* 1949-ben jelent meg először Franciaországban, s így önkéntelenül is a huszadik század közepének európai gendernormáira reagál, melyek rajta hagyják lenyomatukat. Természetesen nem lehet egyenlőségjelet tenni a beauvoiri definíciók és a *Memory Project* női interjúalanyainak tapasztalatai közé, ám az a feltételezés talán elfogadható, hogy *A második nem* irányítúként szolgálhat az 1940-es évek nőkhöz fűződő viszonyának feltérképezéséhez, mely meghatározta az 1956-ban fiatal magyar nők szocializációját és értékrendjét is.

Az abúzuson kívül a női test konkrét megjelenése az interjúban általában a terhesség és gyermekágy tapasztalatához köthető. Ilyenkor tipikusan a fizikai korlátok és nehézségek megélése szólal meg, hiszen a terhesség során „a nő még mélyebben éli át teste elidegenedését,”<sup>20</sup> és a „nő, akárcsak a férfi, mindig *azonos* saját testével – de a teste nem mindig azonos övele.”<sup>21</sup>

A következő visszaemlékező által felelevenített epizód is azt példázza, mikor a nő állapota fizikai korlátként jelenik meg. Egy osztrák táborban töltött hosszú hónapok után a menekülőknek végre lehetőségük nyílt az Egyesült Államokba távozni, ám a repülőgépre csak korlátozott számú utas szállhatott fel. „Rohant utánam egy nő, és ordított, hogy az a nő már ekkora pocival nem mehet, azt már nem lehet felengedni. S én meg gyorsan besurrantam a gépbe, hogy hallgasson már, hagyjon engem békén, még csak az kell, hogy innen szedjen engem vissza.”<sup>22</sup> Ugyanennek a beszámolónak egy későbbi részéből pedig a kisgyerekes anyák egy tipikus stratégiája rajzolódik ki, mellyel az új országba való beilleszkedés frusztrációit kezelték. „Annyira el voltam foglalva a gyerekkel, [...] csak éltünk, mint a hülyegyerek.”<sup>23</sup> A nő tehát félig-meddig öntudatlanul úgy dönt, kizárólag az otthon mikroszintjére koncentrál, a megoldhatatlan egzisztenciális problémákat figyelmen kívül hagyja, s így csillapítja a család bizonytalansága miatt érzett szorongást. A visszaemlékező számára tehát a gyereknevelés egyszerre volt nehézség és menedék, s a gyerek pedig így „[c]sodálatos kincs, gazdagság – de teher is” lett.<sup>24</sup>

---

19 Simone de Beauvoir: *A második nem*. Fordította Görög Livia és Somó Vera. Gondolat, Budapest, 1971. 562.

20 Beauvoir: *A második nem*. 52.

21 Beauvoir: *A második nem*. 51.

22 Daróczy Ibolya: *Memory Project*. 39:20–39:32. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

23 Daróczy Ibolya: *Memory Project*. 44:54. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

24 Beauvoir: *A második nem*. 395

E néhány jellemző tapasztalatot leszámítva a test, és különösen a női test leginkább a hiányban és a tudatos tagadásban mutatkozik meg. Azok a nők, akik egyedül, férj nélkül hagyták el az országot, sokszor szembesültek a szülők és az idősebb családtagok rosszsallásával, akik nem kizárólag a biztonságuk miatt aggódnak, hanem a kifogástalan viselkedés és az erkölcsös magatartás mindent fölülíró elvárásait fogalmazták meg. Több lánynak az elindulás előtt térdén állva kellett megesküdni, hogy „jól” fognak viselkedni, és nem hoznak szégyent a családra.

A nőkre vonatkozó szigorú erkölcsök az 1950-es évek Magyarországon, és ehhez kapcsolódóan a magán és a politikai szférák érdekes összemosódása jelenik meg a következő visszaemlékező nyilatkozatában, mikor arra a kérdésre, hogy „neked személyesen mit jelent ’56?”, így válaszol: „Felszabadulás, megszabadulás, otthon anyámmal laktunk meg a nővéremmel, aki legal secretary volt, s én még csak a kis húgocska voltam állandóan, te csak a kis húgocska, te semmit sem tudsz. Így jó volt elmenni, hogy kijött a saját énem, úgy érzem, felszabadultam, (ön)magam vagyok.”<sup>25</sup>

Az országhagyás tehát annak a lehetőségét is biztosíthatta, hogy azaz egyén az otthon társadalmi elvárásait maga mögött hagyja, és új, saját normarendszert, szokásrendszert alakítson ki. Ahogy Julia Kristeva írja: az idegen marad az a személy, aki nyíltan vagy titokban elsőként szegi meg az anyaország erkölcsi normáit, s botrányos kihágásokat követ el a befogadó országban.<sup>26</sup> Ennek ellentmondva az interjúk azonban éppen egy ezzel ellentétes magatartást közvetítenek. Úgy tűnik, az amerikai magyar nők annyira tartottak az ’idegen nő’ bélyegtől, melyek sztereotipikus képéhez gyakran társul a szexuális promiszkuitás, hogy az viselkedésüket rendszerint a túlkompenzáció, a szigorú erkölcsöknek való kínos megfelelés jellemezte.

## **Az újmediális platform**

A nők és a technológia témaköre meglehetően terhelt terület, mely rendszerint maga után vonja a genderegyenlőtlenség kérdését, hiszen a technikai ipar „egy erősen férfiuralt szektor,”<sup>27</sup> ahol a nők folytonosan alulreprezentáltak. Jelen kutatás egyik célja, hogy megvizsgálja az újmediális platform hatását a női oral history narratívákra és azok lehetőségeire.

---

25 Dömötör Erzsébet: *Memory Project*. 32:36–33:05. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02.12.)

26 Julia Kristeva, Julia. *Strangers to Ourselves*. Translated by Leon S. Roudiez, Columbia UP, 1991. 30. „[T]he foreigner [...] remains that insolent person who, secretly or openly, first challenges the morality of his own country and then causes scandalous excesses in the host country.”

27 Sheftel–Zembrzycki: *Slowing Down to Listen in the Digital Age*. 110. „this heavily male-dominated sector creates social and political barriers to access for women and people of color.”



A technikai vívmányok és eszközök rendszerint korlátozottan elérhetők és kiaknázhatók a nők számára, hiszen „az ember számára a test, a nemi élet, a technika csak annyiban létezik, amennyiben létezése egészének nézőpontjából azt megragadni képes.”<sup>28</sup> Ezzel a jelenséggel összhangban a női interjúalanyok vonakodva jelennek meg a *Memory Project* digitális platformján is, és sokszor megkérdőjelezik a saját értéküket, jogukat is arra, hogy megosszák történetüket. Gyakran alulértékelik saját narratíváik fontosságát, s férfi hozzátartozóikéit pozicionálják sajátjuk fölé. („Inkább a férjemet kérdezzétek.”) Arra a kérdésre, hogy miért vesznek részt a projektben, sokan azt válaszolják:, hogy „azért, mert ti megkértetek rá.” Ez a mondat rávilágít az interjúkészítő felelősségére és lehetőségeire is: a rendező-producerek, Andrea Lauer Rice és Pigniczky Réka jó érzékkel és empátiával kezelik ezeket a helyzeteket, s bátorító attitűdjük sokszor átlendíti a vonakodó interjúalanyokat a kezdeti nehézségen, s ráébreszti őket történetük fontosságára és legitimitására. Hiszen ezeken keresztül a történelem egy fontos szála válik láthatóvá, mely nem feltétlenül kérdőjelezi meg a férfi-, mainstream történelmet, hanem kiegészíti azt, és figyelmet irányít arra a jelenségre, hogy a történelem a különböző élmények és tapasztalatok polifóniájából összefonódó egység, s nem egy univerzális igazság.

Ezt a többszólamúságot erősíti tovább a digitális média korlátnélkülisége és lezáratlansága. Bár a *Memory Project* interjút eredetileg hatvan percesre tervezték, a beszélgetések sokszor meghaladják ezt az időkorlátot. A női interjúalanyok gyakran kérnek elnézést, ha úgy érzik, túl sokat beszélnek, melyre a rendező-producerek engedékeny bátorítással reagálnak.

Lev Manovich szerint a „kulturális tartalmú multimédia munkák esetében különösen jól alkalmazható az adatbázisforma,”<sup>29</sup> s ez az újmediális platformokra jellemző inherens adatbázis-logika a jelenleg száznegyvenegy interjút tartalmazó *Memory Project* esetében is tisztán megmutatkozik: a beszélgetések három oszlopban jelennek meg, egy portré jellegű kép kíséretében. Az interjúk ábécésorrendbe rendeződnek, tehát az egymás mellett álló beszélgetések kapcsolata csupán véletlenszerű, mellérendelő, s nem kauzális. A sorrendet új interjúk publikálása is sokszor átalakítja, hiszen a *Memory Project* nem egy lezárt rendszer, hanem egy élő, folyamatosan változó, bővülő vállalkozás: új interjúk, leírások jelennek meg, feliratok és fordítások készülnek el.

Talán különös lehet, hogy az archívum az interaktivitás funkcióját nem aknázza ki, ám ez talán éppen az interjúk autonómiájának megőrzésére irányuló tudatos döntés, hiszen paradox módon, bár az interaktivitást az internet egy előnyös vívmányának tar-

28 Beauvoir: *A második nem*. 75–76.

29 Lev Manovich: *Az adatbázis mint szimbolikus forma*. <http://apertura.hu/2009/osz/manovich> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 04.01.)

juk, de éppen ez a funkció az, ami az interjúk integritását veszélyeztetheti.<sup>30</sup> A *Memory Project* tehát éppen így, read-only webarchívumként járulhat hozzá, hogy egy olyan generáció, mint a ma 70-80 év körüli nők megtörjék eddig megszokott némaságukat, és saját hangon szólalhassanak meg.

Ez az elmélet összhangban áll azzal a jelenséggel, amelyet Gaytri Spivak ikonikus tanulmányában a *Szóra bírható az alárendelt?*-ben ismeret, miszerint a nyugati narratívák gyakran elfelejtik, hogy „a Nyugat jogrendszerében, politikai gazdaságában és ideológiájában Európa mint Szubjektum narrativizálódik”<sup>31</sup> s hogy „ez az elfedett szubjektum úgy viselkedik, mintha »mentes volna minden geopolitikai meghatározottságtól«,”<sup>32</sup> de valójában nem az. Amint az alany meghatározatlanná és általánossá válik, annak vágyai, érdekei is meghatározatlanná és általánossá válnak, s összemosódnak a többség vágyaival és érdekeivel. Mikor konkrét politikai eseményekről szóló beszámolókat hallunk, a vágyak és a célok egyértelműnek tűnnek, ám ezeknek az alanya gyakran bizonytalan, meghatározatlan. Ehhez hasonlóan a patriarchális társadalmak narratíváiban is a célok és a vágyak gyakran mint az egész közösség általános, közös céljai fogalmazódnak meg. Ezért is annyira lényeges, hogy a kisebbségekhez tartozó szubjektumok narratívái ne olvadjanak bele a többségi társadalom történelmébe és váljanak így észrevétlenné. A *Memory Project* ennek a jó példája, hiszen egy alulreprezentált csoport eddig el nem mondott történeteit teszi hallhatóvá. Azonban azt is észre kell venni, hogy a *Memory Project* alanyai nem saját erőből szólalnak meg, hanem az alkotókon keresztül. S ez megint egy spivaki gondolattal cseng össze, mely szerint „a női értelmiségnek van egy jól körülhatárolható feladata, amelyet nem szabad egyetlen szóvirággal megtagadnia”.<sup>33</sup>

## Összefoglalás

Túlzott naivitás lenne azt állítani, hogy a digitális történetmesélés maradéktalanul rendelkezik azzal a képességgel, hogy a szubaltern tradicionális némaságát felszámolja; ám az talán kijelenthető, hogy az újmediális platformok, ha megfelelően alkalmazzuk őket, segíthetik az idősebb nők generációját, hogy autentikus, független, önálló hangon szólaljanak meg, mint ahogy a *Memory Project* archívumában is teszik. Ennek genderperspektívából is különös jelentősége van, hiszen a nők nem rendelkeznek kö-

---

30 Sheftel–Zembrzycki: *Slowing Down to Listen in the Digital Age*. 106. „interactivity as one of the great benefits of Internet dissemination, but this very feature can threaten the integrity of our interviews.”

31 Gayatri Chakravorty Spivak: *Szóra bírható-e az alárendelt?* Fordította Mánfai Alice és Tarnay László. *Helikon*. 1996/4. 450–483. 450.

32 Spivak: *Szóra bírható-e az alárendelt?* 451.

33 Spivak: *Szóra bírható-e az alárendelt?* 483.

zős történelemmel, vallással, nyelvvel és férfiakétól független kultúrával<sup>34</sup>, s mivel az ő történeteik rendszerint kimaradnak a történelem kanonizált fősodrából, különösen lényeges, hogy ezek az emlékek megörökítődjenek. A digitálisan megosztott elbeszélte történelem tehát hozzájárulhat egy női történelemszál és identitás megerősítéséhez, amely alkalmas arra is, hogy az egyéni értelmezések és tapasztalatok többszólamúságának képzetét is erősítse.

---

34 Spring-Serenity Duvall: Patriarchy. In: Mary Kosut (szerk.): *Encyclopedia of Gender in Media*, SAGE Publications, 2012. 266–70. 268. „Women do not have a common history, religion, language, or culture apart from men.”

Tarnóc András

## A rabszolga-narratíva mint önemancipációs eszköz

### I.

Jamal Greene és Jennifer Mason McAward meglátása szerint a rabszolgaság Amerika eredendő bűne.<sup>1</sup> Az észrevétel több szempontból is helytálló, mivel vallási értelmezést is ad annak a rendszernek, amelyet az amerikai Délen nem is neveztek meg, hanem a „mi különös intézményünk” névvel illették. Az amerikai történelem során fellelhető emancipációs törekvések ezzel az eredendő bűnnel való megbirkózás egyik stratégiájának tekinthetők. A rabszolgaság, habár egyidős az emberiséggel, modern változatában a XVI–XVII. században jelenik meg. Mint ismeretes, az ókori társadalmakban, illetve Afrikában is létezett a rabszolgaság intézménye, de az sohasem alapult a rabszolgatartó felsőbbrendűsége elvén.

David Eltis szerint a XV. század végétől megjelenő egyénközpontú világkép és a megnövekedett egyéni szabadság, amely leképeződött a piaci viszonyokban is, vezetett a modern rabszolgaság kialakulásához. Az európai individualista szabadságfelfogás, amely részben megteremtette a nagy földrajzi felfedezések és a tengerentúli terjeszkedés ideológiai alapjait, magába foglalta mások rabszolgasorba vetésének igazolását is.<sup>2</sup>

A rabszolgaság intézménye nem volt idegen a kora középkori Angliában sem: 1086-ban a lakosság 10%-át rabszolgaként határozták meg. Az 1350/51-es Statute of Laborers szintén elrendelte a nem képzett munkások röghöz kötését, és a szerződéses munkásság intézménye ugyancsak angliai minták alapján fejlődött ki. 1572-ben pedig törvény született a csavargók elfogásáról és munkára kényszerítéséről.<sup>3</sup> A rabszolgaság intézménye a XVI. században megjelent az európai gyarmatokon is. A rasszalapú megkülönböztetés mellett a kulturális és vallási különbségekkel igazolták a nem európai emberek rabszolgasorba taszítását, vagyis eltárgyasítását.

A rabszolgaság ideológiai alapjához tartozott a felsőbbrendűség érzete, a nem európai népek kulturális lefokozása. Az afrikai népekkel kapcsolatos angol felfogás az ibériai népek negatív ábrázolásához köthető, ami abban mutatkozik meg, hogy az előb-

1 Jamal Greene – Jennifer Mason McAward: *A Common Interpretation: The Thirteenth Amendment*.

<https://constitutioncenter.org/interactive-constitution/blog/a-common-interpretation-the-thirteenth-amendmente> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

2 David Eltis: *The Rise of African Slavery in the Americas*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 22–23.

3 Eltis: *The Rise of African Slavery...* 5.

bieket a *negro* és a *mulatto* elnevezésekkel illetik majd. Az afrikaiak lenézése tetten érhető az Erzsébet-kori Anglia közgondolkodásában is, amint azt William Shakespeare több drámája is tanúsítja. Például *A vihar* (1610) című művének egyik félig ember, félig szörny szereplője – anagrammaként – a Caliban, vagyis a „kannibál” nevet viseli, míg az *Othello* (1604) címszereplője szerelmi gyilkosságot követ el. A „fekete” negatív jelentéstartalmat hordoz olyan összetett szavak esetében is, mint *blackmail* (zsarolás), *blacklist* (kizár, nem kívánatossá tesz), *blackeye* (szem körüli kék zöld folt vagy monokli).

A rabszolgaság intézményét ugyanaz az európai-keresztény felsőbbrendűségi tudat támasztotta alá, amely a gyarmatosítást is igazolta. A Holland Kelet-indiai Társaság 1717-ben mérlegelte a rabszolgaság felszámolását a dél-afrikai gyarmatokon, azonban a Gyarmati Tanács szinte egyöntetűen utasította el a javaslatot: „A napi fizikai és más alantas munkák elvégzésére sokkal indokoltabb a rabszolgák használata. Európaiaktól ezen éghajlati viszonyok között nem várható el, hogy ilyen munkakörben dolgozzanak. Az európaiak egy könnyebb és jobb élet reményében hagyták el hazájukat, számunkra érthetetlen a gondolat, annál is inkább mivel egész Indiában vagy a karibi világban a rabszolgaság szinte természetes dolog.”<sup>4</sup>

A modern kori rabszolgaságot David Eltis a legnagyobb kényszerített bevándorlási hullámnak tekinti.

A rabszolgaság intézményének kialakulását egyéb tényezők is támogatták. Ide sorolhatók az Afrika körüli óceánáramlatok, illetve az Európán kívüli területek gazdasági kiaknázásán alapuló kávé-, gyapot- és cukortermelés. Habár az első rabszolgakereskedő ország Portugália volt, és ők építették a hírhedt Elmina rabszolgaerődöt is, a rabszolgakereskedelemből Anglia húzta a legnagyobb hasznot. A rabszolgakereskedelem fő póluspontjai a karibi területek cukornádültetvényei, az amerikai Dél gyapotmezői, illetve Brazília kávéültetvényei voltak. Mindezekről, természetesen a rabszolgaság intézményét elszenvedők szempontjából, a rabszolga-narratíva tájékoztat.

A rabszolga-narratíva fogalma az angol „slave narrative” és a spanyol „la narrativa de esclavo” vagy „la narrativa de esclavitud” magyar változata. Korpuszát a nyugati féltekén rabszolgasorba vetett, elsősorban afrikai származású emberek beszámolói alkotják. A kifejezés többféle módon fordítható: rabszolgák élettörténete, rabszolgatörténet, rabszolga-elbeszélés.<sup>5</sup>

4 Leonard Guelke: *Ideology and Landscape of Settler Colonialism in Virginia and Dutch South Africa: A Comparative Analysis*. In: Alan H. R. Baker Gideon Biger (szerk.): *Ideology and Landscape in Historical Perspective: Essays on the Meanings of Some Places in the Past*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. 137–147. (Az eredeti angol szövegeket a tanulmány szerzője fordította magyar nyelvre.) 145.

5 Richard Ruland – Malcolm Bradbury: *Az amerikai irodalom története a puritanizmustól a poszt-modernizmusig*. Budapest, Corvinus, 1997. 185.

A rabszolga-narratíva fő érdeme, hogy első kézből tudósít a rabszolga életkörülményeiről, az ültetvényes rendszer fizikai és intézményi összetevőiről, illetve referenciaanyagot biztosít a rabszolgaság ellen küzdő személyek és szervezetek számára. John Barbour az indián fogságnapló mellett az amerikai önéletrajzi irodalom egyik fő megjelenési formájának tekinti.<sup>6</sup> A jelentősége abban rejlik, hogy megörökíti a rabszolga emberré válását, a tárgyi besorolódásból való kilépését. Természetesen a rabszolga-narratíva csak akkor születhetett meg, ha a rabszolga elsajátította az írástudást, amelyet az amerikai Délen törvények tiltottak. Azáltal, hogy sorsát és megpróbáltatásait leírta, nemcsak hitelesen informálta az elsősorban északi olvasót, hanem megcáfolta a róla kialakított tárgyiasított képet is. Tanulmányomban megvizsgálom, hogy az adott rabszolga-narratívák milyen módon járultak hozzá az emancipációs folyamatokhoz, továbbá csoportosítom az emancipációs törekvések példáit, illetve feltárom az emancipáció korlátait, illetve a folyamat hatékonyságát gyengítő tényezőket.

## II.

A rabszolga-narratívák kategorizálhatók korszakokként, származási hely szerint, illetve alkotói alapján. Következésképpen megkülönböztetünk a XVIII. század második felében, illetve a XIX. század első felében készült anyagokat, a karibi, vagy észak-amerikai területekről származókat, illetve azokat, amelyeket már írástudó rabszolgák maguk készítettek vagy diktáltak le egy szerkesztőnek, az amanuensisnek. Egyes narratívák, például Francisco Manzano kubai rabszolga beszámolója az ír abolitionistával, Richard Robert Maddennel létrejött társszerzőség eredménye.

A rabszolga-narratívák két fő területről származtak, az amerikai Délről, illetve a Karib-tenger vidékéről. Az utóbbira adnak példát a XVIII. század második feléből származó, főként afro-briton háttérű anyagok, vagyis olyan rabszolgák által írt vagy lediktált beszámolók, akik a szabadságukat Angliában nyerték el, vagy az volt a céljuk, hogy oda eljussanak. Ezek a szövegek elsősorban a hitbeli fejlődést, a vallási meggyőződést, a kereszténységnek az egyénre gyakorolt hatását (*spiritual narrative*) tükrözték. A Frederick Douglass nevével fémjelzett „klasszikus”, a XIX. század első felében készült beszámolók ugyanakkor határozottan a rabszolgaság-ellenes mozgalom céljait szolgálták.

A XVIII. században született narratívák szerzői vagy főhősei első generációs rabszolgák, a karibi területeken, főként a cukornádültetvényeken dolgoznak. Az afrikai identitás elsősorban földrajzi alapú, eszme helyett inkább helyként létezik. Ebben az időszakban a rabszolgaság inkább gazdasági kérdés, és az erkölcsi megfontolások hát-

6 Susan Juster et al: Forum: Religion and Autobiographical Writing. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 9.1 (1999). 1–29. 5.

térbe szorulnak. A rabszolgaságba vetettek lelki terheit a szerencsés fordulat (*fortunate fall*) elve enyhítheti. Jacobus Eliza Capitein ghánai származású rabszolgából vált Hollandia egyik legjelentősebb teológusává és a fenti felfogás terjesztőjévé.<sup>7</sup> Meglátása szerint a rabszolgasággal kapcsolatos földi szenvedés az örök üdvözülés boldogságát tartogatja viszonzásul. A XIX. században létrejött narratívák már az Újvilágban született rabszolgák megpróbáltatásait írják le, Afrika ekkor legjobb esetben romantikus álmoként vagy mítoszként létezik, és a rabszolgaság rendszerét a rasszi alsóbbrendűség elve támasztja alá.

A rabszolga-narratíva esetében két fő cselekményváltozatot különböztetnek meg. Az első generációs, vagyis Afrikában szabad emberként született és onnan rabszolgaságba kényszerítettek visszaemlékezései több síkon értelmezhetők, mivel megjelennek benne az elszakadás, a tárgyi státuszba sorolódás, az integráció a rabszolgaság intézményébe és a személyi státusz megszerzésének fázisai. Az elszakadás fázisa az afrikai kontinensen való fogságba esést jelenti, a tárgyasulás folyamán, amelynek alfázisai a megpróbáltatás, alkalmazkodás és elfogadás, a rabszolga elszenvedi a köztes utazás (*Middle Passage*)<sup>8</sup> megpróbáltatásait, szimbolikus halált hal, mivel tárgyi státuszba kerül, és piaci áruvá válik, majd nincs más választása, minthogy helyzetét kényszerűen elfogadja.

A rabszolga életének következő eleme az integrációs szakasz, amely lényegében az ültetvény vagy a rabszolgaság más színtereibe való beépülést jelenti. Az integrációs fázis ugyanakkor elindítja a személylé válási szakaszt, amely során a rabszolga végeredményben kilép a tárgyi pozícióból és személylé válik saját maga, illetve a társadalom szemében. Ebben a fázisban az elhatározás, szökés, a rabszolgaságból való kiváltás (önemancipáció vagy a gazda általi felszabadítás) és a reintegráció alszakaszokat különböztethetjük meg.

Ugyanakkor a másod- és harmadgenerációs rabszolgák esetében más a helyzet, mivel az adott személy beleszületik a rabszolgaságba, és szabadságvágya külső események, többek között az elszenvedett brutalitás, vagy – amint Douglass esetében érzékelhető – belső személyi fejlődés eredménye. Vagyis a rabszolgaságba születettek esetében a szimbolikus halál a személylé válási szakaszban jelenik meg, mivel pontosan ez az élmény indítja el a rabszolgát a szabadság felé vezető úton. Következésképpen az erre a csoportra felállított modell lényegesen egyszerűsödik, mivel az előző

7 Vincent Carretta (szerk.): *Unchained Voices: An Anthology of Black Authors in the English-Speaking World of the 18<sup>th</sup> Century*. The University Press of Kentucky, 2004. 3.

8 A „köztes utazás,” *Middle Passage* az Afrika nyugati részén, főként a mai Nigéria, Ghana és Kamerun területéről elrabolt vagy fogságba esett embereknek az Újvilágba történő szállítására utal. A kifejezés gyakorlatilag eufemizmus, egy olyan folyamattal kapcsolatban, amelynek során emberek százait kényszerítették a rabszolgahajók rakodóterébe, és a legújabb statisztikák szerint harminc százaléuk nem is élte túl a kényszerű „utazást.”



három szakasz kimarad, miközben a személylé válási szakaszban három komponens – az elhatározás, a szökés és a reintegráció – fedezhető fel.

Dolgozatomban az emancipációt több szempont alapján közelítem meg. Az emancipáció egyik tere a társadalmi szint, mely esetben a rabszolgafelszabadítás a végrehajtó hatalom vagy a törvényhozás tevékenységének eredménye. Erre szolgál példát Lord Mansfield 1772-es döntése<sup>9</sup>, illetve az amerikai polgárháború során született Rabszolgafelszabadító Nyilatkozat (1862), továbbá a Tizenharmadik Alkotmánykiegészítés (1865). Az egyéni szinten megvalósult emancipációra az első amerikai elnök, George Washington végrendelete ad példát, amelynek következménye a rabszolgái felszabadítása volt. Ugyancsak az egyéni szinten érzékelhető az önmegváltás, amely főként a spanyol fennhatóság alatti karibi társadalmakban volt tetten érhető. Ennek egyik példája a már említett Manzano-narratíva. Az önemancipáció pszichológiai szinten is érvényesülhet. Az akarati tényező általi emancipáció Frederick Douglass narratívájában jelenik meg, míg Harriet Jacobs beszámolójában a rabszolgafelszabadítási aktus visszautasítására találunk példát. Az önemancipáció másik formája a szökés, amelyet két érdekes példával fogok illusztrálni.

A társadalmi szintű emancipációra több példát is látunk. Lord Mansfield 1772-es döntése azt eredményezte, hogy ha egy rabszolga Anglia földjére lépett, akkor gyakorlatilag elnyerte szabadságát, mivel gazdája nem kényszeríthette arra, hogy visszatérjen. Több karibi rabszolga-narratíva, köztük Mary Prince, illetve Ashton Warner beszámolói is ezt az emancipációs lehetőséget vetik fel. A jogrendszer általi emancipáció további példái az amerikai polgárháború második évében kiadott Rabszolgafelszabadító Nyilatkozat és a már említett Tizenharmadik Alkotmánykiegészítés.

Lincoln elnök híres, a polgárháború kezdete előtt tartott beiktatási beszéde szerint elnökségének fő célja az Egyesült Államok egységének megőrzése volt, amit megtett volna a rabszolga-felszabadítás árán vagy anélkül is. Ugyanakkor a Rabszolgafelszabadító Nyilatkozat három célt szolgált. Gazdasági szempontból megfosztotta a déli államokat legfontosabb munkaerőforrásuktól, katonailag megszüntette annak lehetőségét, hogy a rabszolgák szabadságuk elnyerése érdekében a déli hadseregbe jelentkezzenek önkéntesként, és diplomáciai szempontból elszigetelte a Déli Konföderációt, mivel Anglia, mely 1833-ban eltörölte a rabszolgaságot, ezek után nem támogathatott egy rabszolgatartó államot sem geopolitikai, sem diplomáciai szempontból. A jogrendszer általi emancipáció másik pillére a Tizenharmadik Alkotmánykiegészítés, amely 1865. december 6-án került elfogadásra és a rabszolgaságot eltörölte az Egyesült Államokban<sup>10</sup>

9 Caretta (szerk.): *Unchained Voice...* 5.

10 „Az Egyesült Államokban vagy annak fennhatósága alá eső területen sem rabszolgaság, sem kényszerű szolgaság nem létezhet, kivéve bűncselekmény elkövetéséért kiszabott büntetés esetét, amikor az elkövetőt törvényes eljárással ítélték el.”

Az emancipáció ugyanakkor megtörténhet magánszemélyek által is. George Washington végrendeletében szabadította fel rabszolgáit.<sup>11</sup> A felszabadítás során előnyt élveztek az öreg és beteg rabszolgák. Ugyanakkor azok a kiskorúak, akik a Mount Vernon ültetvényen születtek, és szüleik már nem éltek, vagy gyermekeiket nem tudták ellátni, 25 éves korukban nyerhették el szabadságukat. Washington egyúttal előírta az ültetvényen maradtak oktatását és hasznos szakmára való tanítását, illetve megtiltotta eladásukat. Ezzel egyidőben felszabadította idős személyi szolgáját, a mulatt William Lee-t, továbbá évi 30 dollár életjáradékot biztosított számára.

Természetesen Washington nem az egyetlen amerikai elnök volt, aki rabszolgákat tartott, de ő volt az amerikai állam alapítói<sup>12</sup> közül az egyedüli, aki felszabadította őket. Ugyanakkor a felszabadítás vagy emancipáció mint jogi eszköz nem törli el a rabszolga személyi tulajdon mivoltát, sőt megerősíti azt, hiszen a felszabadító vagy emancipáló szabadon rendelkezett az emancipálendőval. Megemlítendő az is, hogy Washington több olyan jogi akadályt is felsorol, amely hátráltatta a rabszolgák korábban történő felszabadítását, beleértve a Martha Custissal kötött házassága általi tulajdon keveredést.

A kubai rabszolgasággal kapcsolatos egyik legfontosabb forrás, Franciso Manzano narratívája<sup>13</sup> önemancipációs céllal készült. Don Domingo del Monte, a rabszolgaságot elvben elutasító, egyben rabszolgatartó földbirtokos támogatta a narratíva kiadását, és az eladásból befolyt összeg segítette az önmegváltást, amelyet az ún. *coartación*<sup>14</sup> intézménye tett lehetővé.

Manzano Kubában született egy babaként szolgáló anya gyermekeként. Életének 1797–1809 közötti időszakát, amikor édesanyja úrnőjének házában gyerekként szolgált, a „nyugodt megelégedettség” jellemzi. Amikor azonban új úrnőjéhez kerül, sorozatos bántalmazás, megfélemlítés, indokolatlan testi fenyegetés következtében fellázad, összeesik az ültetvény rabszolga-felügyelőjével, és végül megszökik. Narratívája spanyolul csak 1937-ben jelenhetett meg.

11 George Washington's Last Will and Testament, July 9, 1799.

<https://www.mountvernon.org/education/primary-sources-2/article/george-washingtons-last-will-and-testament-july-9-1799/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

12 Az „alapító atyák” kifejezés (angolul *Founding Fathers*) az 1787-es Philadephiában megrendezett Alkotmányozó Nemzetgyűlés 55 résztvevőjére utal, akik 12 államot képviseltek az eseményen.

13 Juan Francisco Manzano: *Life of the Negro Poet. Written by Himself*. In: *Documenting the American South*. XVIII/40. <https://docsouth.unc.edu/neh/manzano/manzano.html> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

14 A kifejezés a spanyol *cortar*, vagyis elvágni szóból fejlődött ki. Az önmegváltás során a rabszolga és a tulajdonos megegyeztek egy kiváltási árban, amelyet a rabszolga törlesztéssel teljesíthetett. Az intézmény, korlátozott formában ugyan, de létezett az amerikai Délen is.

<https://paccenter.usc.edu/centers/clhc/archives/workshops/documents/dela Fuente.pdf>

Hasonló vonatkozásban említhető Ashton Warner<sup>15</sup> narratívája is. Ashton Warner a karibi régióban született, St. Vincent szigetén. Habár rabszolgaságba született, nagynénje, egy felszabadított rabszolga megvásárolta őt, és így Warner maga is szabaddá vált. Előző gazdája azonban nem ismerte el volt rabszolgája emancipált státuszát és elraboltatta. Warner a cukornádültetvényeken szolgált, és narratívájában megdöbbentő részletességgel taglalja a rabszolgalét elemeit. Érdekes módon nagynénje, aki lebeszéli a szökésről, még ügyvédet is fogad, és ez által fejezi ki a jogrendszerbe vetett hitét. Nagynénje tanácsa ellenére azonban Warner nem keresett jogorvoslatot kiszolgáltatott helyzetére, hanem megszökött. Egy ideig hajókon szolgált, Grenada, Martinique és Barbados között, majd végül a Mansfield-törvény hatásában bízva eljut Angliába azzal a céllal, hogy a bíróság előtt nyerje el szabadságát. Nem tér vissza eredeti otthonába, fertőzés áldozataként Angliában hal meg fiatalon.

Mary Prince<sup>16</sup> Bermudán született 1778-ban egy házi rabszolga anyja és egy szabad ember státuszú hajóácsinas gyermekeként. Gyermekkorát boldog időszaknak ábrázolja, mivel az ültetvénytulajdonos unokájának rabszolgájaként, a vele egykorú gyerekek között nem is ébredt rá saját alávetett helyzetére. Miután eladják, sorsa rosszabbra fordul: a karibi sóleparló telepeken dolgozik embertelen körülmények között.

Szabadságát meg tudja vásárolni saját összegyűjtött pénzéből, azonban hasonlóan Warner esetéhez, volt gazdája nem ismeri ezt el, még akkor sem, amikor szabad akaratából Prince őt Angliába kíséri. Prince Angliában kapcsolatba lép az abolicionistákkal, akik nemcsak kiadják élettörténetét, hanem fel is használják a rabszolgaság eltörléséért vívott politikai harcban.

Az ún. első generációs, Afrikából behurcolt rabszolgák esetében jelentős traumát jelent a szabadság elvesztése, a rabszolgaszállító hajóba való bezsúfolás. Vagyis ebben az esetben a tárgyasítás megjelenik a köztes utazás során, majd pedig a rabszolgaság intézményrendszerébe való beilleszkedés időszakában. Ezek a narratívák a XVIII. század során keletkeznek, a legtöbb esetben nem is szökéssel végződnek, a megírásuk, vagy kiadásuk célja, nem a rabszolgaság eltörlésének elérése, hanem a rabszolgakereskedelem betiltása. A legtöbb esetben spirituális narratívákról van szó. Az anyagokban gyakori motívum az ún. „jó gazda” képe, illetve a vallás, a kereszténység mint felszabadító erő elfogadása. Egyúttal levonható az a következtetés is, hogy ezek a beszámolók a rabszolgaság intézménye mellett fejtettek ki propagandát.

15 Susanna Moodie: *Negro Slavery Described by a Negro: Being the Narrative of Ashton Warner, a Native of St. Vincent*. <http://docsouth.unc.edu/neh/warner/warner.html> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

16 Thomas Pringle: *The History of Mary Prince, a West Indian Slave. Related by Herself*. <http://docsouth.unc.edu/neh/prince/prince.html> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 14.)

Ebben a vonatkozásban értelmezhető John Jea narratívája. A *The Life, History and Unparalleled Sufferings of John Jea* (John Jea életének és páratlan szenvedésének története, 1811) szerint Jea 1773-ban született. Gyermekkorában, családjával együtt kerül rabszolgavadászok kezére, majd a „köztes utazás” elszenvedése után egy New York-i fölbirtokosnál szolgál, elsősorban mezei munkásként. Gazdája minden tanulási lehetőséget megtagad tőle, és egyúttal megfosztja az Istenben való hit reményétől is. Titokban azonban imádkozni kezd, és miután szembesül az eredendő bűn doktrínájával, súlyos lelki válságba kerül. Beszámolója szerint egy látomás révén tanul meg olvasni, s miután a bibliaértelmezési képességét a helyi templomban bemutatja, az egyházi vezetők segítségével elnyeri szabadságát.

James Albert Gronniosaw<sup>17</sup> szinte arisztokratikus gyökerekkel rendelkezik: a nyugatafrikai Bournou királyi család egyik sarja, egyben a király unokája. Annak ellenére, hogy James-t családja tenyerén hordja, nem találja a helyét a világban, és amikor természeti csapásokkal szembesül, melankóliába süllyed. Családja számára kapóra jön egy Arany-partról származó kereskedő látogatása, aki megígéri, hogy elviszi az érzékeny, minden iránt nyitott gyermeket, hogy megismerje a világot. James boldogan fogadja el az elefántcsont-kereskedő ajánlatát, mit sem sejtve annak sötét szándékairól. Miután eljut az Arany-partra, a rabszolga-kereskedelemből hasznot húzó király kezébe kerül, és először kivégzés fenyegeti, mivel kémnek tartják. A király saját kezűleg akarta kivégezni, de miután meggyőződött a fiatal fiú bátorságáról, illetve hitbeli elkötelezettségéről, kegyelemben részesíti. Természetesen, a „kegyelem” ebben az esetben egyenlő a rabszolgaként való eladással. Azonban a csenevész fiú nem volt kelendő rabszolgaként, és mivel nem tudták eladni, újra halál fenyegette. Végül egy holland hajó érkezik a kikötőbe, és ezen a ponton érdemes Gronniosaw szavait eredetiben idézni:

Miközben a kereskedő és társa a hajóra vitt, kihallgattam a beszélgetésüket, azt tervezték, hogy ha nem tudnak eladni most sem, a tengerbe hajítanak. Nagyon megrettentem, és miután megláttam a kapitányt, odarohantam hozzá, átöleltem a derekát, és így kiáltottam: „Atyám, ments meg!” [...] Habár a kapitány nem értette, amit mondtam, valószínűleg isteni sugallatra két yardnyi kockás szövet árért megvásárolt engem.<sup>18</sup>

Gronniosaw az út során élvezi a kapitány megkülönböztetett figyelmét, majd Barbadosba érkezése után 50 dollárért eladják. Egy tiszteletes rabszolgája lesz, aki tanítatja, és Gronniosaw maga is a puritán vallás terjesztőjévé válik. Élete végén Angliában telepedik le családjával.

17 James Albert Gronniosaw: *A Narrative of the Most Remarkable Particulars*. In: Vincent Caretta (szerk.): *Unchained Voices: An Anthology of Black Authors in the English-Speaking World of the 18<sup>th</sup> Century*. The University Press of Kentucky, 2004. 32–58. 38....

18 James Albert Gronniosaw: *A Narrative*... 38.

Briton Hammon<sup>19</sup> beszámolója pedig a volt gazdával való örömteli találkozással és „családegyesítéssel” végződik. Hammon története, aki északon szolgált gazdáját, Winslow tábornokot, 1747 karácsonyán kezdődik, amikor engedélyt kap, hogy csatlakozzon egy Jamaicába tartó fakitermelő expedícióhoz. A fával megrakodott hajó a floridai partok mentén zátonyra fut, és a legénységnek a katasztrófát túlélő része az indiánok fogságába kerül. Miután az indiánok eladják a spanyoloknak és Kubába kerül, eredeti fogságélményét felváltja egy másik. Sorsa először javul, mivel a kormányzó szolgája lesz, és szabadon mozoghat a szigeten, de mivel visszautasítja, hogy a spanyol gályákon szolgáljon, hosszabb rabsággal sújtják. Több kísérletet is tesz a szökésre, végül is a helyi vezető társadalmi réteg egyik hölgytagja segítségével jut el egy angol hajóra. Ezután a *Royal Navy* tengerészeként részt vesz a franciák elleni háborúban, majd élete későbbi részében leszerel és hajószakácsként tér vissza a tengerekre. Egyik útja során találkozik régi gazdájával, Winslow tábornokkal, és ezután „boldogan” tér vissza vele eredeti otthonába.

Frederick Douglass<sup>20</sup> beszámolója másodgenerációs, vagyis már az Újvilágban született rabszolga tollából származó narratívaként, a metafizikai, illetve pszichológiai emancipációra mutat példát. Douglass a leghíresebb, egyben legfontosabb rabszolga-narratíva szerzője. Semmilyen rabszolgasággal kapcsolatos tanulmány vagy munka nem lehet teljes anélkül, hogy szó ne esne benne erről a narratíváról. A beszámoló fontosságát az is jelzi, hogy a rabszolga-narratívák történetében is mérföldkőnek számít, hiszen az 1845 után kiadott rabszolga visszaemlékezésekben már semmilyen módon nem érzékelhető a rabszolgaság melletti propaganda, mivel pontosan azt mutatja, hogy a rabszolgaság nem csak a rabszolga lelkét és testét nyomorítja meg, de károsítja a rabszolgatartó jellemét is.

Douglass fehér apától és fekete anyától a Maryland állambeli Tuckahoeban született. Hasonlóan más rabszolga-narratívák gyakorlatához, részletesen tájékoztat a rabszolgaság intézményének működéséről, az ültetvények társadalmi és gazdasági berendezkedéséről, és kiemeli, hogy az ültetvényes rendszer legkegyetlenebb tagja a rabszolga-felügyelő volt, aki „ördögín barbár módon” tartott fegyelmet. Miután Douglass Baltimore-ba kerül, sorsa jelentősen megváltozik. Úrnője, Sophia Auld tanítani kezdi, de hamar abba is hagyja, mert férje a helyi törvényekre hivatkozva ezt megtiltja. Douglass a helyi kikötőben kezd dolgozni és munkája során továbbfejleszti magát, majd mások segítségével megtanul írni. Azonban gazdája halála után újra eladják, és

19 Briton Hammon: *A Narrative of the Uncommon Sufferings, and Surprising Deliverance of Briton Hammon, a Negro Man*. <http://docsouth.unc.edu/neh/hammon/hammon.html> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

20 Frederic Douglass: *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*. In: Paul Lauter (szerk.): *The Heath Anthology of American Literature*. Vol 1. D. C. Heath, 1990. 1640–1704.

viisszakerül vidékre. Egy rabszolga-felügyelővel való összecsapása után már nem tekint magát rabszolgának, annak ellenére, hogy valójában még négy év választja el a szabadulástól.

Miután beleszületik a rabszolgaságba, külső tényezők, az írás megtanulása, kortárs szónoklatok elolvasása, illetve a rabszolgahajcsár brutalitása váltja ki benne a szabadság utáni vágyat. Narratívájának egyik fő érdeme, hogy bemutatja, miként demoralizálja a rabszolgaság a rabszolgát, de egyben a rabszolgatartót is. Douglass számára a narratíva szövegének megalkotása önemancipációs erővel bír. A rabszolga-felügyelővel való összecsapását így értékeli:

Mr. Covey-vel való harcom fordulópont volt számomra. A verekedés felélesztette a szabadságvágy parazsát és a férfiaság lángját. [...] Elgyötört lelkem feléledt, minden félelmem elszállt, vakmerő eltökéltség, lázadás lépett helyébe, és megfogadtam, hogy bár a világ rabszolgának tekintett engem, én már többé nem tartom magam annak.<sup>21</sup>

Az idézett vallomásrészlet a konativitás, avagy az írott szó valóságmegváltoztató erejében való hit kifejezése vagy megnyilvánulása. Douglass szavai metafizikai szinten történő önemancipációt jeleznek. Maga a fizikai konfrontáció szintén a tárgyi sorból való kilépést jelzi, hiszen testi integritását védi meg a támadástól. Természetesen ez a fajta önemancipáció nem változtatja meg a rabszolgaság tényét, de megadja a lökést a személyes szabadság eléréséhez.

A rabszolgatartóval, illetve annak képviselőjével való szembenállás megjelenik a Manzano narratívában is. Miután fizikai összecsapásra kerül sor közte és a rabszolgafelügyelő között, a főhős a Douglasséhoz hasonló belső fejlődésen megy keresztül: „Már nem voltam az a hűséges rabszolga, egy alázatos szolgából lázadó emberré váltam, azt kívántam, hogy szárnyakat növeszthessek és elrepüljek Havannába. És ezután már csak a szökésen gondolkoztam.”<sup>22</sup>

Harriet Jacobs, a leghíresebb női rabszolga-narratíva szerzője a szexuális tárgyiasítás elleni tiltakozásként szökik északra. Gazdája, dr. Flint arra akarja kényszeríteni, hogy ágyasa legyen. Ő azonban az ültevény szomszédságában élő fehér férfihez menekül, akitől két gyereke születik. Először nagyanyja padlásán bujkál, majd Északra szökik. Dr. Flint, majd annak halála után az örökösei azonban vissza akarják őt szerezni. Az abolicionista Bruce családnál talál menedéket, akik jóindulat által vezérelve meg akarják vásárolni szabadságát. Jacobs azonban ezt elutasítja, mivel ez gyakorlatilag azt jelentené, hogy árucikként kezelik. Végül is akarata ellenére megtörténik a „tranzakció,” ő pedig felháborodottan említi, hogy New Yorkban 1861ben egy számla bizonyítja, hogy egy nőt megvásároltak: „A számla! A szavak lesújtó erővel hatottak

---

21 Douglass: *Narrative...* 1679–1680.

22 Manzano: *Life of the Negro Poet...* 86.



rám. Végül eladtak, engem, egy embert, New York városában, 1861-ben. A jövő generációi is láthatják majd, hogy egy nőt áruként kezeltek!”<sup>23</sup> Habár Mrs. Bruce tette jó szándékú volt, akaratlanul is megerősítette a rabszolga áru vagy tulajdon mivoltát.

Az önemancipáció legmarkánsabb formája a szökés. Több klasszikus, antebellum, vagyis az amerikai polgárháború előtti időszakból származó narratíva is megerősíti ezt. Henry Bibb többször is megszökik, de ismételten visszatér, hogy családját északra tudja menekíteni. Henry Brown egy ládában adta fel magát 1849. március 29-én, és 27 órányi út után érkezett meg a virginiai Richmondból Philadelphiába. William és Ellen Craft pedig az önemancipáció egyik legérdekesebb példáját nyújtják. A házaspár női tagja beteges fehér férfinak lett maszkírozva, míg a férj a rabszolgájának adta ki magát. A feleség arcát kötés rejtette, és William Craft a fekete kisegítő szolga alakját vette fel. *Ezer mérföldre a szabadulásig* (Running a Thousand Miles to Freedom) című 1860-ban megjelent narratívájukban megörökítik, ahogy több déli államon keresztül átutazva találkoznak a rabszolgatartók típusainak teljes skálájával.

### III.

Dolgozatom zárásaként megvilágítom az emancipációs folyamatok korlátait. Összességében elmondható, hogy az emancipáció csak jogilag jelentett felszabadított státuszt. A Tizenharmadik Alkotmánykiegészítés ellenére az amerikai Dél társadalmának vezető rétegei mindent megtettek azért, hogy a felszabadított rabszolgákat röghöz kössék: megtiltották számukra a tulajdonszerzést, nem ismerték el a házasságkötésüket, továbbá megpróbálták megtagadni tőlük a választójogot, amelyet a Tizenötödik Alkotmánykiegészítés biztosított. Jacobs esete rámutat arra, hogy még egy rabszolgaság-ellenes személy bármennyire is jó szándékú felszabadítás-gesztusa csak megerősíti a rabszolga tárgyi mivoltát. Ugyanakkor óhatatlanul felvetődik a kérdés, hogy a rabszolga-narratíva eléri-e célját. Ne feledjük, hogy az abolícionista célja, a rabszolgaság eltörlése nem mindig esett egybe az emancipációs törekvésekkel. Az abolícionista mozgalom nem kérdőjelezte meg a rabszolga másodlagos mivoltát. Ezt erősíti meg William Lloyd Garrison Douglass elbeszéléséhez fűzött előszava. „Megvan a képessége, hogy jelentős eredményeket érjen el szellemi és morális téren, csak egy kis fejlesztés szükséges, hogy a társadalmunk és a négerség megbecsült tagja legyen (xi).”<sup>24</sup>

Egy másik kérdés pedig arra vonatkozik, mennyire fogadta el az emancipációt a főáramlati társadalom. A szökés esetében az 1850-ben kiadott „szököttrabszolga-törvény” (Fugitive Slave Act) folyamatos fenyegetést jelentett. Vagyis, ha az északra ju-

23 Harriet Ann Jacobs: *Incidents in the Life of a Slave Girl*. In: Paul Lauter (szerk.): *The Heath Anthology...* 1723–1750. 1748.

24 Douglass: *Narrative...* 1640–1641.



tott rabszolgát a rabszolgavadászok vagy pedig az ültevényes ügynökei elfogták, visszavihették eredeti tulajdonosához. Jacobs esetében az is látható, hogy az emancipáció ténye is tárgyasítást hordoz, mivel a rabszolgaságból való kivásárlása megvilágítja saját árucikk jellegét.

A rabszolga-narratíva mint műfaj is tartalmaz kérdéses elemeket. Mivel az abolicionista mozgalom céljait szolgálta, felmerül az adott beszámolók valóságtartalmának, illetve hitelességének kérdése. Az abolicionizmus önmagában is ellentmondásos, mert jobbra elutasításra talált mind az északiak, mind a déliek között. Magától értetődő, hogy a déli államokban bármilyen rabszolgaság-ellenes lépést az adott gazdasági és társadalmi rendszer elleni támadásnak tekintettek, ugyanakkor északon az abolicionizmus az ország egysége elleni fenyegetésnek bizonyult. 1835 szeptemberében a Princeton Egyetem hallgatói megtámadták és lincseléssel fenyegették meg Garrison magazinjának, a *Liberator*nak terjesztési ügynökét.<sup>25</sup> Ugyancsak ebben az évben támadta meg egy dühös tömeg Garrisonszt Bostonban, és csak a rendőrség közbelépése mentette meg a lincseléstől, majd Garrisonnak még a lázítás vádjával is szembe kellett néznie.<sup>26</sup>

Az emancipációs folyamat legnagyobb érdeme, hogy megpróbálta megszabadítani Amerikát eredendő bűnétől. Habár legtöbb esetben a rabszolga-felszabadítást jó szándék vezette, a fent említett társadalmi és politikai korlátok miatt nem mindig hozta meg a kívánt eredményt. Paradox módon a felszabadítás ténye az emancipáló rendszer vagy személy felsőbbrendűségét és a felszabadítandó tulajdon mivoltát sugallta. Ugyanakkor az emancipáció szerepe vitathatatlan, mert egyéni szinten példát mutatott a feketékkel szembeni humánus bánásmód elfogadottságára, illetve jogrendszeri megnyilvánulásai elősegítették a rabszolgaság eltörlésének nemcsak törvény általi, hanem osztársadalmi megvalósulását.

---

25 Joseph Yanielli: Princeton Students Attempt to Lynch an Abolitionist.

<https://slavery.princeton.edu/stories/attempted-lynching> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 02. 13.)

26 Henry Mayer: *All on Fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*. St. Martin's Press. 1998. 200–205.

# **Felszabadult önazonosság**



Kaló Krisztina

## **Hagyomány és emancipáció kortárs indiai és indiai vonatkozású nyugati nagyjátékfilmekben\***

Az indiai filmstúdiók százával ontják a filmeket, de ezekből még mindig viszonylag kevés – bár kétségtelenül egyre több – jut el a nyugati mozikba. Az ismeretlenség egyik oka, hogy az indiai filmipar főleg a helyi igényeket igyekszik kielégíteni, és lássuk be, az indiai filmkultúra meglehetősen szokatlan a nyugati (európai és észak-amerikai) mozinézőknek. Egyrészt egy nagyjátékfilm átlagos (!) hossza három óra, és ehhez igazodnak a mozis szokások is: a filmvetítések alatt szünetek vannak, mint nálunk a felvonások között a színházban; ha a mozigépész úgy látja, hogy a közönségnek nagyon tetszett egy jelenet, akkor szívesen visszatekeri a filmet, és újból lejátssza a kedvelt jelenetet. Másrészt egy forgatókönyvből több nyelven is készülhet szövegkönyv, és így több stúdió is leforgathatja „ugyanazt” a filmet eltérő minőségben; a színészeket szinte bálványként imádják, akár templomot is szentelnek nekik, és népszerűségüknek köszönhetően nemritkán aratnak politikai sikereket is. Nem utolsósorban, ne lepődjünk meg, ha egy akció-thriller filmben is zenés-énekes-táncos jelenetekkel találkozunk, mert a zene és a tánc nagyon szorosan kötődik a filmhagyományokhoz, és mivel a mozilátogatás családi program, egyszerre több generáció ízlését is figyelembe kell venni. Már csak ebből a rövid felsorolásból is nyilvánvaló, hogy a nyugati mozirajongók nagyrésze nem fogadná pozitívan ezeket a filmeket. A hozzánk eljutó filmek között azonban akad jó néhány olyan alkotás, amely nemcsak a kritikusok tetszését nyeri el, hanem az amerikai és európai moziközönségnek is emészthetőnek, illetve műfajtól függően szórakoztatónak bizonyulnak.

Az utóbbi évtizedekben kifejezetten érezhető a nyugati és az indiai filmes világ egymás iránti érdeklődése. Ez nemcsak a helyszínválasztásokban, hanem sokkal mélyebben a témaválasztásban is megmutatkozik. Az indiai szuperhős-, akció- és történelmi filmek mellett jelentős csoportot alkotnak a nagyon is aktuális kérdéseket boncolgató alkotások. Ezekből egy átalakulóban lévő társadalom rajzolódik ki, ahol a hagyomány és a haladás elvei mentén alakulnak ki feszültségek. Az elemzésre kiválasztott dráma és vígjáték kategóriába sorolható filmek többsége a nők és a ki-, illetve bevándorlók helyzetére fókuszál. De mielőtt az elemzésekbe fognánk, nézzük meg, milyen filmkultúrába ágyazódnak be ezek a kortárs alkotások.

---

\* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

A jelenleg elérhető legfrissebb adatok szerint Indiában 2007 és 2018 között évente átlagosan körülbelül 1600 filmet forgattak. Az utóbbi öt évet nézve 1800-2000 film került bejegyzésre évente.<sup>2</sup> Ezekből az adatokból könnyen leszűrhető, hogy Indiában a filmgyártás vezető üzletág, amely óriási felvevő piacra dolgozik. 2018-ban az 1 349 000 000 lakosú országban kb. 2 022 000 000 mozijegyet adtak el<sup>3</sup>, amelynek bevételét magyar forintban tizenöt számjeggyel tudnánk leírni (123,7 billió indiai rúpia). Köszönhető ez annak is, hogy a mozi közkedvelt nagyvárosi szórakozás, s bár a kalóz-DVD-piac virágzik, internetes letöltés helyett a filmrajongók a 13 000 mozi (amelyek közül 10 000 egytermes mozi) valamelyikében nézik meg a filmeket. Így nem csoda, hogy például az *Uri: The Surgical Strike* című háborús akciófilm (r.: Ádítja Dhar, 2020) a gyártási költségének 876%-át hozta vissza, de más műfajban sem ritka a busás megtérülés. A *Dream Girl* című vígjáték (r.: Rádzs Sándiljá, 2019) 365%-ot termelt a gyártási költségéhez képest. A filmipar legjelentősebb bevételi forrása természetesen a reklám, amelyeket a mozikban vetítenek: 2019-ben 11 billió indiai rúpia, közel 4,79 billió magyar forint). Vélhetően a száraz számadatokból világosan kiderül, hogy miért van a huszonnyolc államnak és a hét szövetségi terület mindegyikének önálló filmipara, mintegy ezer filmstúdióval. A tizenhat hivatalos nyelv mindegyikén forgatnak nagyjátékfilmeket, de leginkább hindi, tamil, telugu, bengáli, urdu, malajálam, kannada, gudzsaráti, pandzsábi, oriya, maráthi, bhódzspuri nyelveken. A legismertebb filmközpontok: Mumbai, Tollygunge, Csennai és Haidarábád.<sup>4</sup>

Az első némafilm (*Rádzsa Hariscsandra*, r.: Dádászáhéb Pháلكé, 1913), az első hangosfilm (*Álamará*, r.: Ardasír Írání, 1931) és az első színes film (*Kiszán Kanjá*, r.: Ardasír Írání, 1937) után az indiai film az ország függetlenné válása után, az 1950–1960-as években élte aranykorát. A *csavargó* (Ávárá, r.: Radzs Kapur, 1951), a *420-as urak* (Srí 420, r.: Radzs Kapur, 1955), a *Mother India* (r.: Mabúb Khán, 1957), a *Madhumati* (r.: Bimal Ráj, 1958) indították el azt a hagyományt, amely 1982-ben a *Patkánycsapda* (r.: Adur Gopalakrislman) című filmnek meghozta a Brit Filmművészeti

2 2019 májusi adatszolgáltatás: <https://www.statista.com/statistics/252727/leading-film-markets-worldwide-by-number-of-films-produced/> (Utolsó letöltés ideje: 2020.02.10.) Az összehasonlítás kedvéért: ugyanebben az időszakban az Amerikai Egyesült Államokban átlagosan évente 700 film készült, az Egyesült Királyságban 285, Franciaországban 270, Németországban 225, Olaszországban 180, míg Spanyolországban 220. Látjuk tehát, hogy a leforgatott filmek számát tekintve közel háromszor annyi filmet forgatnak Indiában, mint az USA-ban. (A jegyeladások tekintetében és a lakosságra számított mozik számában azonban India messze elmarad az észak-amerikai számoktól.)

3 Minden számadat forrása: <https://www.statista.com/topics/2140/film-industry-in-india/> (Utolsó letöltés ideje: 2020.02.10.)

4 A produkciós központok többsége Hollywood mintájára kitalált nevükről is ismert, például Bollylywood, Kollywood, Tollywood, Gollywood.

Akadémia nagydíját.<sup>5</sup> A kortárs indiai filmeket két nagy csoportra lehet osztani. Az elsőbe tartoznak a tömegfilmek, amelyek üzleti alapokon, nagy költségvetéssel készülnek, és még nagyobb bevételre számítanak. A tömegigényeknek megfelelően ezeknek harcos, hősies, fordultatos, érzelmes, drámai cselekményük van, amelyet a már említett zenés-táncos jelenetek tarkítanak. A másik vonulat a kisebb költségvetésű művészfilmek, amelyek azonban jelentős mondanivalóval rendelkeznek az általuk feldolgozott társadalmi és/vagy politikai kérdésekben.

A korpuszt a szűkebb téma szempontjából vizsgálva célszerű jelezni, hogy az emancipáció fogalmának számos értelmezési lehetősége közül kettőt fogunk használni. Az *emancipáció* szó jelentése, mint tudjuk, az ókorba nyúlik vissza, és eredetileg a fiú föloldását jelentette az apai hatalom alól háromszoros eladás-visszaadás formájában. Ez a jelentés bővült később úgy, hogy egyének vagy csoportok jogi egyenlőségért, önállóságért folytatott harcára értették. Mai értelemben legtöbbször a férfi és a nő közötti egyenjogúságot, illetve bármiféle (nemzetiségi vagy nemi) egyenjogúságot értünk alatta. Az itt következő elemzések során emancipáció alatt egyrészt a nők függőségi helyzetében bekövetkező változásokat értjük, másrészt tágabb értelemben véve egy kisebbségi kultúrából érkező egyén felemelkedését a befogadó, többségi társadalomban. Ez utóbbi azért fontos, mert ez a ritkábban használt jelentésmező ugyanúgy vonatkozhat férfiakra, mint nőkre – sőt, ahogyan későbbi példáinkban látni fogjuk, inkább férfiakat érint.

Az elemzésre választott mozifilmek egyik része tehát a női emancipáció témaköre köré csoportosul, így a nők hétköznapi, családi, párkapcsolati és egzisztenciális nehézségeiről nyújt képet. Az özvegyekre vonatkozó évszázados hagyományok és a kasztrendszer miatt érzelmeikkel vívódó szerelmesek (*Víz/Water*, r.: Dípá Mehtá, 2005), az önbizalomért és elismerésért küzdő családanya (*English Vinglish*, r.: Gauri Sinde, 2012), a látásmódjukban változó jegyesek (*Queen*, r.: Vikász Bahl, 2014) jelenítik meg a társadalom egészét érintő lassú változásokat, vagy legalább is az azokra irányuló igényt, illetve a jövőbeni lehetőséget.

A hagyománytisztelet és az emancipáció egymásnak ellentmondó törekvéséből fakadó feszültségét megindítóan érzékelteti az 1938-ban játszódó *Víz* című alkotás. Döbbenetes valósággal találjuk magunkat szemben, ha összeolvassuk a film elején és végén látható szöveggockákat. Ezek a film magyar nyelvű verziójában így hangzanak:

- (1) Ha egy nő férje meghalt, kedve szerint sanyargathatja saját testét.  
A jó feleség, ha férje halála után megtartja szüzességét, a mennybe jut.  
Az a nő viszont, aki megcsalja férjét halála után, egy sakál méhében születik újjá.

---

5 Az indiai filmekről bővebben lásd Zsugán István: Az ezer film országa. *Filmvilág*, 1985/10. 28. Érdekesség, hogy ugyancsak 1982-ben készült Richard Attenborough *Gandhi* című filmje is, ami mutatja az egykori gyarmatosítók fokozott érdeklődését az indiai történelem és kultúra iránt.

Idézet Manu törvényéből.

(2) A 2011-es népszámlálás adatai szerint több mint 34 millió özvegy él Indiában. Sokan továbbra is társadalmi, gazdasági és kulturális nyomorban, ahogyan azt 2000 évvel ezelőtt Manu törvénykönyvében megírták.

A rendező, Dípá Mehtá egyik interjújában ezzel kapcsolatban még nyomatékosabban kifejti:

A víz vagy folyik, vagy áll. A cselekményt az 1930-as évekbe helyeztem, de a film szereplői úgy élnek, ahogyan azt egy vallási szöveg előírta több mint kétezer évvel ezelőtt. Az emberek mind a mai napig követik ezeket a szövegeket, s ez az egyik oka annak, hogy még mindig sok millió özvegy él így. Szerintem ez egyfajta állóvíz. Úgy vélem, hogy a hagyományoknak nem lenne szabad ennyire rugalmatlannak lenniük. Változniuk kellene, mint ahogyan az újra és újra töltődő víz folyik.<sup>6</sup>

A gyerekfejjel, nyolcévesen özvegyen maradt Csujia sorsát követve nyerünk bepillantást egy olyan világba, amelyet mi nézők is gyermeki naivsággal kérdőjelezünk meg. Hindu hagyomány szerint egy özvegy – ha nem égette el magát férje halotti máglyáján – egy ásramban (itt: kizárólag özvegy nők által lakott menedékház) élhet tovább, ahol élete végéig teljes önmegtartóztatás, teljes nélkülözés, gyakran éhezés az osztályrésze. Csujia is ez a sors vár, amikor az előírásoknak megfelelően férje halotti szertartását követően leborotválják szép, hosszú haját, megfosztják karpereceitől, az örök gyász jeleként fehér szarít kap, és apja elkíséri a folyón túl lévő, omladozó házba, ahol az ott élő özvegyek gondjaira bízta. Csujia természetesen lázad: tiszteletlen, engedetlen, haza akar menni, és amikor elmagyarázzák neki, hogy egy özvegy nő már félig halott, ő dacosan visszavág, hogy „vagyis félig még él”! Sőt: naivan azt is megkérdezi, hogy „és hol van az özvegy férfiak háza?”, ami persze nem létezik. A menedékházban élő özvegyek mindegyike egy-egy aspektusát képviseli a hagyománytisztelő társadalom igazságtalansága miatt nyomorgó nőknek. Van, aki már beletörődött, hogy itt fog meghalni, és már csak egy utolsó *laddúra* (golyó alakú ünnepi édességre) vágyik; van, aki hajlott kora ellenére még mindig átkozódik gyermekkori emléke miatt, ahogyan állatias férje meghalt... éppen rajta. Ez utóbbi Madhumati, a főnökasszony, aki mindenkiel goromba, emiatt egyetlen jó ismerőse Gulábi, a kerítőnő, jobban mondva *hidzsra* (transznemű), aki titokban még „jótékony” hatású füvet is hoz neki.

---

6 „Water can flow or water can be stagnant. I set the film in the 1930s but the people in the film live their lives as it was prescribed by a religious text more than 2,000 years old. Even today, people follow these texts, which is one reason why there continue to be millions of widows. To me, that is a kind of stagnant water. I think traditions shouldn't be that rigid. They should flow like the replenishing kind of water.” Emanuel Levy: Water: Interview with Director Deepa Mehta, April 24, 2006. <https://emanuellevy.com/interviews/mehta-iwateri-6/> (Utolsó letöltés ideje: 2020.01.25.) Deepa Mehta, 2016. Saját fordítás.



Az özvegyek között két nő segít Csujjának elviselnie az első napokat, és lassan megszoknia a megváltoztathatatlan helyzetet. Ők a női emancipáció szempontjából is jelentős szereppel bírnak. Sakuntala azonnal megtalálja a hangot Csujjiával, és hol vidítja, hol vigasztalja a kislányt. Sakuntala középkorú, éles elméjű, bölcs nő. Pontosan érzi közös sorsuk igazságtalanságát, és elegendő indulattal viseltetik helyzetük iránt ahhoz, hogy kellő pillanatban akár a főnökasszonyuk ellen is forduljon, és nőtársai érdekében cselekedjen. Ugyanakkor mélyen vallásos, szívesen hallgatja Sadánanda (pap) magyarázatait a szent szövegekről, de fel is teszi neki kérdéseit, és ennek köszönhetően megtudja, hogy létezik egy új törvény, miszerint az özvegyek újra házasodhatnak – csak éppen erről nem akar tudni senki, de főleg nem akarják, hogy az özvegyek tudjanak róla. „Ami nem szolgálja a javunkat, arról nem is akarunk tudni. Tudunk róla, de nem ismerjük meg” – mondja a vallási vezető. A filmből nem derül ki, hogy Sakuntala milyen közegből került a menedékházba, mindenesetre ő az egyetlen az *ásramban* élők közül, aki tud olvasni.

Csujia másik segítője, a fiatal és szépséges Kaljáni, aki szomorú okokból élvez bizonyos kiváltságokat az *ásramban*. Neki lehet hosszú, ápolt haja, átjár a folyón túlra, és a többi nőtől elkülönülve, egy emeleti szobában él. A főnökasszony utasítására neki kell ugyanis fenntartania a házat és eltartania a ház lakóit, méghozzá úgy, hogy Gulábi előkelő férfiaknak közvetíti ki, és az ellenszolgáltatásként kapott keresetből élnek mindannyian, hiszen a többiek csak koldulni tudnak. Kaljáni engedelmes fiatal lány, és igyekszik megtalálni a vidámságot keserű sorsában. Mindaddig elfogadó a helyzetével kapcsolatban, amíg meg nem ismerkedik Nárájával, egy jóképű, Gandhi tanai iránt rajongó, tanult, udvarias fiatalemberrel, aki kitünteti figyelmével. Kaljáni vonakodva enged az érzelmeinek, félve egyezik bele Nárájan házassági tervébe. A fiatal fiú előkelő származása csak akkor derül ki Kaljáni számára, amikor Nárájan átevez vele a folyón, hogy bemutassa szüleinek. A ház láttán azonban Kaljáni minden reménye szertefoszlik: már távolról ráismer a helyre, ahová rendszeresen járnia kellett – ezek szerint Nárájan apjához. Egy pillanat alatt megvilágosodik, hogy szerelmük soha nem teljesezhet be, ezért magyarázat nélkül visszaviteti magát az *ásram* oldalára, majd nem sokkal később kétségbeesésében a szent folyóba öli magát.

Csujia elveszíti tehát jóbarátját, egyik fő támaszát. De más szempontból is súlyos következménnyel bír Kaljáni halála az ő sorsára. A legfiatalabb lévén, a főnökasszony Csujját küldi a fizetővendégekhez anélkül, hogy a kislány felfogná, hogy mi is történik vele. Sajnos Sakuntalának is későn jut tudomására, hogy hová vitték a kislányt, és túl későn érkezik, mert a vízen már visszafelé jön a csónak. A következmények visszafordíthatatlanok: Csujia szinte ájultan fekszik a csónakban, testileg-lelkileg meggyötörve. Sakuntala anyja helyett anyjaként veszi a karjaiba, és egész éjszaka a folyó parti lépcsőn ülve öleli magához, majd napközben a tömeg kiáltozását meghallva viszi a

vasútállomásra, hogy Mahátma Gandhi áldását kérje rá. Gandhi ünnepélyes keretek között távozik a városból, a vonatvagonok tömve vannak követőivel. Sakuntala hirtelen ötlettől vezérelve üvöltve kéri a vonaton csüngő embereket, hogy vigyék magukkal a félig ájult kislányt. Az utolsó képkockákon azt látjuk, hogy a vonatperonon kapaszkodó Nárájan felismeri Csujját, és elviszi magával. Nyitott kérdés marad, hogy jóra fordul-e Csujja sorsa, hogy felépül-e testi-lelki megpróbáltatásaiból. Mindenesre egy nagyon halvány reménysugarat jelent, hogy Sakuntala egyedül tér vissza az ásramba: ha neki nem is adatik meg a jobb élet, hátha a kislánynak sikerül! A fent már említett utolsó felirat azonban egyértelműen azt jelzi, hogy nem hogy 1938 óta, de kétezer éve sem változott a megözvegyült nők nagy többségének helyzete Indiában.

De vajon teljesen gondtalan-e egy indiai nő élete, ha házasságban él és családja van? Gauri Sinde önéletrajzi ihletésű filmje, az *English Vinglish* vígjáték formában dolgozza fel a rendezőnő édesanyjáról mintázott főhősnő, Sasí emancipációját.<sup>7</sup>

A film nyitó jelenete félreérthetetlenül érzékelteti Sasí státuszát a családban. A családban ő ébred elsőnek, teát készít a konyhában, a velük egy háztartásban élő anyósát kiszolgálja, és éppen leülne ő is újságolvasás közben meginni a reggeli kávéját, amikor felharsan ébredező férje hangja: „Sasí, teát!”. A feleség engedelmesen leteszi az újságot, és kiszolgálja a férjét, majd a reggelinél a két gyereket is. Sasí a háttérrel biztosító, gondoskodó feleség, anya, meny – és alázattal végzi feladatait. Reggeli közben azonban történik valami, ami nagyon megzavarja, és annyira kibillenti megszokott nyugalmából, hogy tulajdonképpen a cselekmény mozgatórugójának is tekinthetjük. Egy generációk közötti feszültségre derül fény, ugyanis Sasí olyan viccesen ejti ki a „jazz dance” szavakat, amikor lánya tanórái kerülnek szóba, hogy mindkét gyerek nevetésben tör ki. A kisebbik gyerek, a kisiskolás Szágar elnézően javítja ki anyja angolságát. A kamaszlány, Szapná már nem ennyire kíméletes. Apja cinkos pillantásától felbátorodva fuldoklik a nevetéstől, és a film első felében több jelenetben is egyértelművé teszi, mélyen szégyelli, hogy édesanyja nem tud sem társalogni, sem olvasni angolul. Pedig Sasinak talán ez az egyetlen „hibája”. Gondoskodó anya és feleség, és mivel nagyon jó főz, ezt máshogyan is kamatoztatja. Azon kívül, hogy a családot ellátja, amíg a férje, Szátis dolgozik és a gyerekek is iskolában vannak, *laddúgolyókat* készít rendelésre, kiszállítja őket, és a kapott pénzt saját megtakarításként szorgalmasan gyűjtögeti. Ez a tevékenysége azonban nemcsak anyagi haszonnal jár, de elismerést is jelent neki – bár sajnos nem a nagyon elfoglalt, „sokkal fontosabb” munkát végző férje elismerését. Sasí békében él hagyományos női feladataival, de érzi, hogy az amúgy jóra való, becsületes férjével

7 Többek között itt olvasható egy teljes filmkritika: Lisa Tsering: *Film Review: English Vinglish*, 10/9/2012. <https://www.hollywoodreporter.com/review/film-review-english-vinglish-377518> (Utolsó letöltés ideje: 2020.01.15.)

nem az igazi a kapcsolatuk, és kezdi zavarni, hogy gyenge angolnyelv-tudása miatt műveletlennek tartja még a saját családját is.

A felismerés után személyiségfejlődésének és egyben emancipációjának újabb lépcsőfokát jelenti az, amikor New Yorkban élő testvére meghívja a családot az unokahúg esküvőjére. Az előkészületekben elkel a segítség, ezért életében először repülőre ül, ráadásul egyedül. A tervek szerint férje és a gyerekek csak az esküvő előtt közvetlenül mennek majd utána. A hosszú és unalmas repülőút csak azért kalandos Sasinak, mert minden mozdulatából naivitása és tapasztalatlansága derül ki: fogalma sincs, hogyan működik a biztonsági öv; unatkozik, mert csak öt film nézhető hindiül, azokat pedig már látta, a százötven angol filmet viszont nyelvi okokból nem tudja megnézni; és szomszédja (a cameoszerepben felbukkanó, Indiában népszerű színész Amitabh Bacchan) unszolására életében először megkóstolja a bort. A reptéri útlevélvizsgálatnál ismét megalázva érzi magát, amiért minden igyekezete ellenére képtelen angolul elmondani jövetele okát. Micsoda megkönnyebbülés megölelni testvérét, Manut és unokahúgait, Mírát és Rádhát, akikkel a saját nyelvén beszélhet! A várost járva kapja az utolsó döfést az önbizalmát illetően, amikor egy kávét és egy szendvicset szeretne vásárolni egy bárban, és a türelmetlen pultos az amerikaiak felsőbbrendűségérzésével gúnyolódik Sasí nyelvi, majd szó szerinti botladozásán. Sasí teljesen megalázva, éhesen sír egy utcai padon, és érzi, hogy ez nem mehet így tovább. Egy férfi, aki éppen utána vásárolt a szendvicsbárban, vigasztalóan hozza utána az ott felejtett kávét. Ő Laurent, a francia séf, aki később gyengéd érzelmeket kezd táplálni Sasí iránt, és bár sohasem kezdődik közöttük románc, nyílt rajongásával nagyban hozzájárul Sasí önbizalmának helyreállításához és nőiségének megéléséhez. Az első találkozásuk többször zavarba került, megalázott, kigúnyolt Sasí, akinek addigra romokban hever az önbizalma, kapva kap egy nyelviskolai hirdetésen, ahol négy hét alatt ígérenk használható nyelvtudást. Megtakarított és dollárra átváltott kevéske pénzét tehát tanulásra költi, és titokban eljár az angolórákra. A nyelvtanfolyam résztvevői mind bevándorlók, nagyon hasonló cipőben járnak, és ez máris önbizalomnövelő hatással van rá. Hát még, amikor bemutatkozáskor megtudja, hogy ő nemcsak háziasszony, hanem a *laddú*készítés miatt tulajdonképpen „entrepreneur” (vállalkozó) is! Hosszasan ízlelgeti a szót, ami végre más megítélés alapján határozza meg a személyét. Látszólag minden adott ahhoz, hogy Sasí hátra hagyja régi életét, de neki nem ez a célja. Nem elfordulni akar férjétől és gyerekeitől, nem „önmegvalósítani” akar, hanem megbecsülést szeretne kivívni szerettei körében. Ez valójában bölcs megoldás, hiszen kibékíti a hagyományos társadalmi szerepe és az egyéni vágya közötti feszültséget. Nagyon szereti a családját, szereti a férjét, és lelki békéjét akkor nyeri vissza, amikor az otthonteremtő és mindenkit kiszolgáló feleség és háziasszony szerepe mellett megéri férje és kamaszlánya elismerését. Ők ketten megértik, hogy gúnyolódásukkal, lenézésükkel és

szégyenérzetükkel mennyire megbántották Sasít, és őszintén megbánják, hogy így viselkedtek vele. Így tehát ebben a komoly aktuális kérdéssel foglalkozó vígjáték végére egy egyensúlyi helyzet alakul ki, és nyugodt szívvel látjuk a családot visszautazni Indiába, mert tudjuk, hogy életük gyökeresen megváltozott, és Sasí tanulási vágyának köszönhetően a továbbiakban megbecsülés, kölcsönös odafigyelés és elismerés határozza meg a családi légkört.

A *Queen* (Királynő) című filmben ennél egy fokkal radikálisabb a főhősnő emancipációja.<sup>8</sup> A címadó Ráni egyszerű, a hagyományos értékek és női szerepek tiszteletére nevelt fiatal lány. A film elején ennek megfelelően izgatottan készül többnapos esküvőjére, de a nagy előkészületek közepette a Londonból az esküvőre visszatért vőlegénye, iskoláskori szerelme, Vidzsáj felbontja az eljegyzést mondván, hogy ő már nem érzi képesnek magát arra, hogy egy ennyire hagyományos indiai lánnyal élje le az életét. Öltözetében, látásmódjában sokat változott, amióta Angliában tanul. Ráni önbecsülését ezzel a földre tiporja, aki emiatt szégyenében bezárkózik a szobájába, majd többnapos sírás után azzal a kéréssel áll elő a szüleinek, hogy hadd menjen el egyedül álmai városába, Párizsba, ahová már megszervezték a nászutukat. Látva Ráni lelkiállapotát, a család beleegyezik, és a repülőúttal elkezdődik a főhősnő belső utazása is. A film cselekményének helyszíne innenől kezdve áttevődik Európába, egész pontosan Párizsba és Amszterdamba, és a továbbiakban annak lehetünk szemtanúi, hogy a távoli kultúrából érkező, tulajdonképpen teljesen önállótlan lány hogyan válik az új ismeretségek és átélt kalandok során magabiztos, öntudatos és érzelmileg ismét független, büszke lánnyá, és hogyan jut el arra a pontra, hogy amikor egykori vőlegénye – akinek természetesen tetszik Ráni modernebb arca – visszakozni próbál az esküvővel kapcsolatban, Ráni határozottan visszautasítja. A film végére biztosan lehetünk abban, hogy Ráni megfontoltan fog férjet választani: olyan férfit, aki nőként tiszteli, becsüli és elismeri. Ráni emancipációján keresztül képet kapunk a mai fiatal generáció rendkívül nehéz helyzetéről, tudniillik nekik egy hagyományokhoz kötődő, ugyanakkor modern társadalomban kell megtalálniuk a helyüket, ami bizony nem könnyű feladat.

Az indiai nők jelenlegi helyzetéről, emancipációs törekvéseiről és az azok során tapasztalt nehézségekről szóló filmeket hosszan sorolhatnánk. További elmélkedésre érdemes, nagyszerű alkotás vígjáték kategóriában a *Monsoon Wedding* (Esküvő monszun idején, r.: Mira Nair, 2001), a *Bend It Like Beckham* (Csavard be, mint Beckham, r.: Gurinder Chadha, 2002); dráma kategóriában pedig a *Vanaja* (r.: Rajnesh Domalpalli, 2006), a *Sir* (Tű, céna, szerelem, r.: Rohena Gera, 2018), és a legfrissebb társadalmi

8 A filmről többek között a *The Times Of India* napilapban jelent meg elismerő kritika: <https://timesofindia.indiatimes.com/entertainment/hindi/movie-reviews/queen/movie-review/31528654.cms> (Utolsó letöltés ideje: 2020.01.15.)

aktualitással bíró *Chhapaak* (Splash, r.: Megna Gulzar, 2020), amely az Indiában sajnos nagyon elterjedt savtámadások áldozataira hívja fel a figyelmet.

A filmek másik csoportja a nyugati és keleti világ találkozásán (East-meets-West) keresztül az eltérő kultúrák összeegyeztethetőségének (átmeneti vagy tartós) nehézségeit állítja a középpontba. Az indiai vonatkozású nyugati filmekkel kapcsolatban az emancipáció fogalmát tágabb értelemben kell vennünk: nem elsősorban a női felemelkedést, hanem általában véve, a férfiakat is érintő (sőt, talán elsősorban őket érintő!) társadalmi felemelkedést kell alatta értenünk. Igaz, hogy az előzőekben tárgyalt filmek közül az utóbbi kettőben (*English Vinglish*, *Queen*) beszélhetünk a férfiak társadalmi helyzetének változásáról is, hiszen a főhősnő személyiségfejlődésének és haladóbb gondolkodásának köszönhető pozitív társadalmi változás a férfi szereplőkben is gondolati fejlődést eredményez. Sasí férje is nagyon sokat tanul saját lekicsinylő viselkedéséből, és Ráni véglegényének is rá kell jönnie, hogy egy nőt az egyéniségével együtt kell megismernie, és nem bánhat vele következmények nélkül éppen aktuális kedve szerint. Érdekes megfigyelni azonban, hogy a vizsgált angolszász filmekben az indiai férfiak ugyanolyan alárendelt helyzetben érzik magukat, amikor bevándorlóként egy új közegben próbálnak boldogulni. Ugyanúgy éri őket a megbecsülés és a szakmai elismerés hiánya, az előítéletek miatti hátrány, mint saját társadalmukban a nőket. Talán éppen emiatt is nagyon tanulságosak ezek a filmek. Ugyanakkor ezek az alkotások az egykori gyarmatosítók szemléletváltásáról is tanúskodnak, miszerint a különböző kultúrák között nincs alá- és fölérendeltségi viszony, és a felsőbbrendűnek vélt nyugati kultúra képviselői is bőven tudnak mit tanulni a keleti bölcsességből.

A *Dr. Cabbie* (r.: Jean-François Pouliot, 2014) férfi főszereplőjének, Dípak Vír Csoprának meg kell élnie csalódást, hogy frissen szerzett, kiváló minősítésű orvosi diplomájával a kezében a nyugati társadalom nem várja tárt karokkal.<sup>9</sup> Már korábban emigrált (és vígjátékhoz illő módon beilleszkedett) nagybátyjának köszönhetően nem okoz nehézséget Torontóba jutnia édesanyjával, de a kezdeti állásinterjúk mind kiábrándítják: hol négyéves tartózkodást kellene igazolnia, hol nem fogadják el indiai diplomáját. Nem kell sok idő ahhoz, hogy belássa, az egyetlen boldogulási lehetőség, ha újdonsült barátja mintájára taxisofőrnek áll. Az indiai/pakisztáni taxisofőr sztereo-

---

9 A Mafab filmadatlapja sajnos nem túl informatív erről a filmről, ezért külföldi forrásokból érdemes tájékozódni, ahol is vegyes kritikákat lehet olvasni róla. Elismerő kritika: <https://montreal-rampage.com/review-of-dr-cabbie-immigrant-comedy-also-an-eye-opener/> (Utolsó letöltés ideje: 2020.01.10.). A negatív kritikák elsősorban a kiváló alapötletet elrontó, elnagyolt cselekményt és a kidolgozatlan jellemeket említik. Lásd például: <https://www.theglobeandmail.com/arts/film/film-reviews/dr-cabbie-rom-com-suffering-from-an-identity-crisis/article20669319/> (Utolsó letöltés ideje: 2020.01.10.), vagy <https://torontosun.com/2014/09/18/dr-cabbie-review-movie-is-never-as-funny-as-it-should-be/wcm/bc187d78-a517-4e5b-bfbd-bd82d4dd5015> (Utolsó letöltés ideje: 2020.01.10.)

típiája így itt keserédes humorral vegyülő toposzként jelenik meg. Ezzel persze Dípak nem adja fel gyerekkori álmát, hogy elhunyt édesapja nyomdokaiba lépve egyszer orvosként dolgozhasson. Egy véletlen folytán (tényleg bosszantóan sok ilyen véletlen van a filmben) a kávézóban látott, gyönyörű mosolyú Natalie Wilman, azaz Nellie váratlanul beindult szülését szerencsésen levezeti a taxiban. Ezen felbuzdulva ettől kezdve figyelmesen hallgatja és jótanácsokkal látja el egészségükre panaszkodó utasait, s mivel diagnózisai helytállóak, és a javasolt vizsgálatok, illetve gyógymódok eredményesek, egyre több törzsutasra tesz szert. Szinte észrevétlenül csúszik bele a törvénytelen gyógyításba és gyógyszeralkalmazásba, amivel le is bukik. Dípaknak a törvény előtt kell felelnie a hippokratészi esküjéhez hűen, de illegálisan végzett orvosi tevékenységéért és az engedély nélküli gyógyszerhasználatért. Váratlan fordulatként Nellie-ről kiderül, hogy jogi tanulmányai mellett dolgozik felszolgálóként a kávézóban, és nemcsak hogy ügyvédként lép fel Dípak védelmében, hanem házassági ajánlatot is tesz, hogy ezzel Dípak Kanadában maradhasson. Az utolsó vádpontban, a törvénytelen gyógyszerhasználatban ugyanis az esküdtek bűnösnek találják, így a kitoloncolástól csak Nellie mentheti meg, akivel a kisbaba születése óta kölcsönösen gyengéd érzelmeket táplálnak egymás iránt. Dípak lánykérését követően – teljesen valószerűtlenül, a tárgyalás kétórás szünetében – gyorsan össze is házasodnak. Az utolsó jelenetben Dípakot fogadott fiával és a várandós Nellie-vel látjuk, így megnyugodhatunk, hogy a szakmájában kiváló bevándorló sikeresen megküzdött a társadalmi felemelkedésért, és végre révbe ért.

A *The Hundred-Foot Journey* (Az élet ízei, r.: Lars Sven „Lasse” Hallström, 2014) című film is egy mumbai család és az egyik fiúgyerek, a tehetséges szakács, Hasszán emancipációjáról (is) szól.<sup>10</sup> A csendes dél-francia kisvárosban (Saint-Antonin-Noble-Val) éppen száz láb választja el a Michelin-csillagos Le Saule Pleureur (Szomorú Fűz) nevű éttermet a Kaddám család által újonnan nyíló Maison Mumbai étteremtől, de a két tulajdonos közötti távolság ennél sokkal, de sokkal nagyobb. Versengés kezdődik a vendégekért: Mallory, a francia tulajdonosnő felvásárolja az összes alapanyagot, amire az új étterem nyitásához szükség lenne, s ez fondorlatos háborúhoz vezet. A Kaddám család felveszi a kesztyűt, de az idegengyűlölet magas fokra hág, amikor festékszóróval „Franciaország a franciáké” feliratot fújnak az éttermük kökerítésére, illetve szét akarják verni a berendezést. Ezt már Mallory is embertelennek tartja, kirúgja az atrocitásért felelős szakácsát, segít a kár helyreállításában, és ettől a pillanattól kezdve elkezdődik a lassú közeledés a két rivális között. Ebben nagy szerepet játszik Hasszán gasztronómiai tehetsége, amit még Mallory is kénytelen elismerni, s mivel

10 A New York Times filmkritikusa banálisnak nevezi a filmet (<https://www.nytimes.com/2014/08/08/movies/in-the-hundred-foot-journey-kitchen-wars-break-out.html>), pedig bőven megállja a helyét az oly népszerű kulináris filmek között. (Utolsó letöltés ideje: 2020. 01. 10.)



szakács nélkül maradt, Hasszánnak lehetősége nyílik kuktáskodni Mallory mellett, s apránként bizonyítani valódi tehetségét. Olyannyira, hogy Mallory étterme megkapja az annyira áhított második Michelin-csillagot a francia és az indiai konyha ízeinek eredeti módon történő ötvözésért. Hassanra hirtelen az egész országban felfigyelnek, aminek köszönhetően egy párizsi étterembe kerül. A családi kötelék és Marguerite iránti érzelmei azonban visszahívják a vidéki kisvárosba. Végül Hasszán tehetsége, szorgalma és alázata szakmai elismerések sorozatához vezet, ami biztosítja társadalmi felemelkedését. A film gyönyörű példát mutat arra, hogy a kultúrák találkozásából mindenki tanulhat valamit, ha sikerül legyőznie előítéleteit, és kellő nyitottsággal van az addig ismeretlen kultúra felé.

Szintén az indiai és a nyugati kultúra pozitív kölcsönhatása és a korábban már említett taxisofőr-motívum egyik variánsa köszön vissza a *Learning To Drive* (r.: Isabel Coixet, 2014) című filmben, ami magyarul sajnos az elég suta *Volán és gyeplő* címet kapta.<sup>11</sup> A női főhős, Wendy, aki talpraesett könyvkritikusként dolgozik New Yorkban, kénytelen tudomásul venni, hogy házassága véget ért, és csak magára számíthat – többek között – abban, hogy távol élő lányát meg tudja látogatni. Emiatt úgy dönt, hogy megtanul vezetni. A rengeteg filmben kiválóan játszó (pl. a *Gandhi* címszereplője), mégis elsősorban színpadi színészként ismert Sir Ben Kingsley egy indiai származású szikh gépjárművezető-oktatót alakít. Az órák során Darwan és Wendy között kialakul egy személyes és bizalmas kapcsolat, amely nagyon ízlésesen mindvégig baráti viszony marad. Kettejük egyre elmélyültebb beszélgetéseiből egyaránt merítenek ők és a nézők. A finom utalásokból sok mindent megtudunk a szikh kultúráról, és az elvált, de idővel önmagára találó Wendy életével párhuzamosan lassan-lassan kirajzolódik Darwan magánélete is: éppen várja a távoli hazájából érkező menyasszonyát, akivel még sohasem találkozott, de a család döntésében bízva biztos benne, hogy a kölcsönös tiszteletre építve boldog házasságban fognak élni. Wendy rácsodálkozik a bölcsességre, amelyre házasságot lehet alapozni, és látva saját tapasztalatát Teddel, el kell ismernie, hogy a kölcsönös tisztelet minden tartós házasság alapja, és sok nehézségen átsegíti a házastársakat, amiket nekik Teddel nem sikerült leküzdeniük.

Milyen következtetést vonhatunk le a társadalmi felemelkedés témájára szűkített filmelemzésekből? Elsősorban azt, hogy a kortárs indiai filmművészet jelentős alkotásokkal járul hozzá a legégetőbb társadalmi kérdések felvetésében, azon belül a nők emancipációját, illetve a férfiakat is érintő társadalmi felemelkedést illetően. Az indiai

---

11 Bővebb filmkritikát itt olvashatunk róla: <https://www.theguardian.com/film/2015/aug/17/learning-to-drive-review-touching-insightful-occasionally-unpredictable> (Utolsó letöltés ideje: 2020.01.18.);

<https://www.nytimes.com/2015/08/21/movies/review-learning-to-drive-charts-a-culture-bridging-friendship.html> (Utolsó letöltés ideje: 2020.01.18.)



közegben játszódo filmekből egyértelműen kitűnik, hogy az egyensúly megteremtése nem jelenti a hagyományok teljes figyelmen kívül hagyását, hanem a cél a hagyományok tisztelete és a társadalmi haladás összeegyeztetése. Továbbra is érték a párkapcsolat, a család, a nemzedékek közötti párbeszéd és együttműködés. Fontos azonban a nők házon belüli és azon kívüli munkájának nagyobb elismerése, hogy ne elnyomott, másodlagos polgároknak érezzék magukat a XXI. századi változó társadalomban. Az elemzett filmek női szereplőire fókuszálva láthatjuk, hogy az emancipáció alapja a házon kívüli munkához való jog, a férjtől való anyagi függés csökkentése vagy megszüntetése. A filmekben fontos szerep jut az emancipációban a tanulásnak, a művelődésnek, az utazásnak, a világ megismerésének és az önálló tapasztalatszerzésnek. A nők önismerete, önbecsülése és öntudata helyzetük összehasonlításának lehetőségével és az új, önálló élmények hatására növekszik. De ha a nyugati, nem tudjuk hová vezető feminizmust keresnénk ezekben a filmekben, semmit nem találunk belőle. Ezek a filmek valóban alapvető emberi jogok hiányáról tanúskodnak. Arról, hogy a kiskorú lánygyermekeket nem lenne szabad házasságba kényszeríteni; hogy az özvegyen maradt nőknek ne kelljen a világtól elrejtőzve élniük; hogy a hagyományos értékek mentén nevelkedett lányokat ne alázzák meg a nyugati mintákat látott férfiak; hogy a nem az angol „elit” kultúrán nevelkedett nők ne legyenek gúny tárgya.

Tudjuk, hogy a szent szövegekben leírt vallási szabályoknak valami társadalmi, gazdasági érdek vagy higiéniai megfontolás volt az alapja. A többnejűség a háborúk idején megcsappant férfilakosság és a férfiktól való függésben élő nők megélhetésének biztosítását szolgálta. Az indiai özvegyek perifériára tolása gazdasági érdek: cél, hogy ne kelljen senkinek eltartania az anyagi támasz nélkül maradt feleségeket. Mivel minden vallás hagyománytiszteletre épül, nehéz ezeket a szabályokat észszerűen megváltoztatni akkor, amikor a körülmények már nagyban megváltoztak. Ráadásul más kultúrából nézve könnyű kritikát megfogalmazni, de valódi megoldást csak az adott társadalmon belülről lehet elérni. Ezekben a filmekben nagyon természetes módon ötvöződnek a kultúrát és a hagyományt képviselő elemek (gasztronómia, öltözködés, esküvői szokások, engedelmesség, szoros családi kötelékek stb.), valamint az emancipáció felé vezető lépések: az igazságtalanság elleni határozott felszólalás, az ismeretszerzés, az önállóságra való törekvés, az önálló jövedelem lehetőségének megteremtése stb.

A nem Indiában játszódo, hanem a kultúrák találkozását feldolgozó filmek tanulsága is többértű. Feltűnő, hogy csökkenni látszik a nyugati kultúra képviselőinek felsőbbrendűségi érzése. Helyébe lép a nyitottság, az odafordulás, a meghallgatás, az előítéletek legyőzése és az elfogadás. Ezeknek a filmeknek nyilvánvaló álláspontjuk, hogy mindenki tanulhat mindenkitől, és egyik kultúra sem tekinthető többnek vagy jobbnak, mint a másik.

Az indiai filmművészet ezen alkotásai maradéktalanul megfelelnek a *placere et docere* művészeti elvnek: ráirányítják a figyelmet aktuális társadalmi problémákra, és a szereplők sorsán keresztül nemcsak állást foglalnak, hanem megoldási javaslatokkal is élnek. Fontos megemlíteni, hogy a fenti filmek többsége női rendező alkotása, így művészi emancipációról is beszélhetünk. A nyugati filmszakmában talán kevésbé jelentős előrelépésnek számít, de az indiai kultúrában mindenképpen öröndetes, hogy egyre több női hangot hallunk, és egyre több női megközelítést látunk. Öröndetes, hogy ezek a filmek utat törtek maguknak a nyugati filmkultúrában, és a legmesszemenőben kielégítik a művészfilmeket kedvelő, igényes moziközönség esztétikai igényeit.



Csató Anita

## Hol maradnak a női hősök a középiskolai olvasmányokból?

*Az emancipáció arcai Szabó T. Anna  
Senki madara c. művében*

Számos kutatás felhívja rá a figyelmet, hogy az olvasóvá nevelés egyre égetőbb kérdést jelent napjainkban. A diákok egyre kevesebbet olvasnak, egyre több időt töltenek online térben, ami alapvetően meghatározza az olvasás iránti attitűdöt.<sup>1</sup> Az olvasás iránti attitűd formálásában, az olvasóvá nevelésben fontos szerepet kell hogy játsszon az irodalomtanítás. Az iskola kötelező olvasmányai azonban gyakran nem képesek pozitív irányba elmozdítani a diákok olvasás iránt tanúsított attitűdjét, nem megszeretik velük az olvasást, hanem előfordul, hogy csorbítják az olvasás élményét. Ennek egyik oka lehet, hogy a kötelező olvasmányok listája évtizedek óta nem mutat változást – miközben az eltelt időben felcseperedett egy digitális nemzedék, alapvetően más igényekkel, mint az évtizedekkel ezelőtti olvasó. Továbbá ha végig tekintünk a középiskolai olvasmányok listáján, egy másik fontos tényezőre is felfigyelhetünk: a legtöbb kötelező olvasmány főhőse fiú, férfi, így a lányok a középiskolai olvasmányok során csak elvétve találkoznak női főhősökkel. A lányok számára így még nehezebb a belehelyezkedés a kötelező olvasmányok világába, hiszen nem áll előttük olyan női minta, ami esetleg megkönnyíthetné ezt a folyamatot.

Munkámban a lányok olvasóvá nevelésének a kérdéseit a női hősök mintanyújtásának szempontjából járom körül. Ennek szemléltetésére Szabó T. Anna *Senki madara*<sup>2</sup> című ifjúsági kisregénye főhősenek, Torinak az alakját vizsgálom meg részletesebben, aki egy távoli kultúrából érkezve testesíti meg a magyar kultúrában az – általános értelemben vett női – szabadság és a művészi szabadság mintáját.

\*

Gyakorló magyartanárként úgy gondolom, hogy az irodalomoktatás egyik fontos feladata, hogy a diákok számára élményszerűvé tegyük az olvasást, feltárjuk előttük az irodalmi művek gazdag, színes és izgalmas világát, hogy az iskolát elhagyva is meg-

1 Többek között Gombos Péter, Nyitrai Ágnes és Tóth Máté is több felmérést végzett az elmúlt években a diákok olvasási szokásaira vonatkozóan.

2 Szabó T. Anna: *Senki madara*. Budapest, Magvető, 2018.

maradjanak olvasó embernek. Tévúton jár azonban az oktatási folyamat, ha nem számol a diákok egyéni sajátosságaival, igényeivel. Ahogy arra Gombos Péter 2017-es, a digitális generáció olvasási szokásait vizsgáló tanulmányában<sup>3</sup> is felhívja a figyelmet, a jelenleg iskolapadban ülő generáció az egyik első olyan korosztály, amely már nemcsak követi a digitális kultúra térhódítását, hanem abban nőtt fel. A digitális kultúra előtérbe nyomulása, az online adatbázisok, keresőszolgáltatások alapvetően meghatározzák a diákok olvasási szokásait. Tanáraikkal és szüleikkel ellentétben nemcsak követik a digitális változásokat, hanem azok számukra természetes részét képezik a mindennapi életnek. Az egyik legfontosabb változás, amely az olvasói szokásokban a digitális világ térhódítása óta bekövetkezett, az az, hogy a diákok számára az olvasás megszűnt élményforrás lenni. „Ők leginkább akkor olvasnak, ha információt szeretnének szerezni. Számukra szinte hihetetlen, hogy ez a tevékenység szórakozás, kikapcsolódás is lehet. Napjaink legnagyobb kihívása éppen az lehet, hogy a gyerekekkel el tudjuk-e hitetni azt: Olvasni jó. Nem hasznos, hanem jó.”<sup>4</sup>

Gombos kutatása rávilágít arra, hogy a diákok attitűdje az olvasás iránt alapvetően megváltozott, leginkább információkeresés céljából olvasnak. Az irodalomoktatás egyik feladata lenne ellensúlyozni ezt a folyamatot. Ehhez azonban figyelembe kell vennünk a diákok sajátosságait. Nemcsak máshogy olvasnak, mint a megelőző generációk, hanem mást is. A digitális generáció nyelvi kódja átalakulóban van, más nyelvi kóddal értelmezik a szövegeket, mint tették évtizedekkel ezelőtt a diákok. Ezért fontos figyelembe venni azt is, hogy olyan művekkel is találkozzanak, ahol a saját nyelvi kódjuk és az olvasott mű nyelvi kódja között nincs szakadék – e művek megkedvelése alapot biztosíthat ahhoz is, hogy a későbbiekben biztosabban mozogjanak akár a klasszikusok és komplexebb szövegek világában is. Erre a legalkalmasabb terepet a gyermek- és ifjúsági regények jelenthetik az oktatásban, hiszen ezek az alkotások a diákok életkori sajátosságait figyelembe vevő nyelvhasználatot íródtak, őket megmozgató témákat dolgoznak fel.

Az életkori sajátosságok és a nyelvi kód figyelembevétele mellett fontos hangsúlyoznunk azt is, hogy a diákok elsődlegesen azokat az olvasmányokat tudják könnyen befogadni (s ez a könnyebb befogadás alapozhatja meg az olvasóvá nevelést, melyre később építhetünk), melyek világával azonosulni tudnak.<sup>5</sup> A jelenlegi kötelező olvas-

3 Gombos Péter: A digitális generáció olvasási szokásai – a 2017-es reprezentatív olvasásfelmérés tapasztalatai <http://www.azenkonyvtaram.hu/documents/11543/34323/Gombos+P%C3%A9ter.pdf/7a52f970-2055-487f-85fd-b358c36cec45> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 06.)

4 Gombos Péter: A digitális generáció olvasási szokásai... <http://www.azenkonyvtaram.hu/documents/11543/34323/Gombos+P%C3%A9ter.pdf/7a52f970-2055-487f-85fd-b358c36cec45> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 06.)

5 E kérdéskört vizsgálja Kusper Judit és Körömi Gabriella több tanulmányában: Kusper Judit: Kánonok és kultuszok a gyermek- és ifjúsági irodalomban. *Acta Universitatis de Carolo Eszterházy*

mányokat megvizsgálva arra a következtetésre jutunk, hogy nagy részük nemcsak a diákok nyelvi kódját, életkori sajátosságát nem veszi figyelembe, de a világukkal történő azonosulás lehetőségét is elsődlegesen a fiú olvasók számára teszi könnyebbé. Hiszen az olvasmányok befogadásában nagyban segíti az olvasót az, hogy milyen főhősökkel találkozik, van-e esetleg a történetben olyan szereplő, akivel valamiért azonosulni tud. A jelenlegi kötelező olvasmányok főszereplői túlnyomórészt fiúk (valamint nagy többségben férfi szerzők által írt történetekről van szó), így elsődlegesen a fiúk, férfiak élettapasztalatait jelenítik meg.<sup>6</sup>

A lányok olvasóvá nevelése e tekintetben problematikusabbnak hathat, hiszen kevesebb női főhőssel találkozhatnak. Az olvasmányok természetesen dolgoznak lány, nő szereplőkkel, azonban nem ritka, hogy hagyományos, tradicionális nőeszményt közvetítenek csupán, a lehetséges női szerepek skálájáról más színfoltot ritkán mutatnak be. A hagyományos minták, mint ahogy arra Czacheszék is felhívják a figyelmet, ma már sokszor sztereotípiák. A lányok, nők tulajdonságai közül elsődlegesen a „tipikus női tulajdonságokat” jelenítik meg, mint például az érzelmesség, háziasság, gondoskodás, önállótlanság vagy passzivitás. „A kötelező olvasmányokban szereplő férfihősök nemes célok érdekében, a nép javát szolgálva küzdenek a nyilvánosság porondján, a nők viszont passzívak, miközben szeretnek és hazavárják a főhőst.”<sup>7</sup>

Ez a kötelező olvasmányok által közvetített nőkép több szempontból is problémás. Egyrésztől nehezíti jelenünk lány olvasóinak belehelyezkedését a történetekbe, hiszen nem igazán mutat olyan mintát, ami napjaink tizenéves lányai számára vonzó lehetne. Másrészt pedig a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődéséhez is vezet, amennyiben elfogadjuk azt az oktatásra vonatkozó nézetet, mely szerint a rejtett tanterv

---

*Nominatae Sectio Litterarum*, 2019/1. 7–19.; Kúspér Judit: Kötelezők, kortársak, klasszikusok. Javaslatok tantervi-tartalmi szabályozók megújítására a magyar irodalom tantárgy kapcsán. *Acta Universitatis de Carolo Eszterházy Nominatae Sectio Litterarum*, 2019/1. 31–39.; Kőrömi Gabriella: A kortárs magyar ifjúsági krimi nyomában. Hibriditás és narráció Böszörményi Gyula *Leányrablás Budapest*, Varga Bálint *Váltságdíj nélkül* és Mészáros Dorka *Én vagy senki* című regényében. *Acta Universitatis de Carolo Eszterházy Nominatae Sectio Litterarum*, 2019/1. 59–69.

6 Ugyanezt tapasztalta a kérdést vizsgálva 1996-ban Czachesz Erzsébet, Lesznyák Márta és Molnár Edit Katalin szerzőhármasa, az olvasmányok helyzete azóta jelentős változást nem mutatott. Cs. Czachesz Erzsébet, Lesznyák Márta, Molnár Edit Katalin: *Lányok és nők a kötelező olvasmányokban, a tankönyvekben*. *Educatio*, 5. 1996/3. 417–430.; illetve Kúspér Judit: *(Női) identitás és nyelv az irodalomoktatásban*. In: Lőrincz Julianna, Simon Szabolcs, Török Tamás (szerk.): *Az anyanyelvoktatás dokumentumainak szakmai-módszertani vizsgálata*. Komárno, Szlovákia, Univerzita J. Selyeho, 2014. 191–196.

7 Pukánszky Béla: *A nőnevelés története*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2013. [http://www.pukanszky.hu/eloadasok/ELTE\\_PhD\\_A%20noneveles%20tortenete/Segedanyagok/03\\_Pukanszky\\_No-neveles\\_vegso.pdf](http://www.pukanszky.hu/eloadasok/ELTE_PhD_A%20noneveles%20tortenete/Segedanyagok/03_Pukanszky_No-neveles_vegso.pdf) (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 06.)

elemeinek feladata az is, hogy reális képet szolgáltatassanak a világról. E tekintetben az olvasmányokban bemutatott világképek napjainkban nem teljes mértékben fogadhatók el reálisnak, hiszen például a nők számára sokkal több szerep betöltésére van lehetőség, mint amennyit az olvasmányokban tapasztalhatunk.<sup>8</sup> A szerepmintahiány mellett e világkép másik veszélye, hogy hozzájárul a nőkkel szemben támasztott idejétmúlt sztereotípiák továbbéléséhez, erősödéséhez, hiszen ahogy Kereszty Orsolya fogalmazta: „A tankönyvben bemutatott világ hozzájárul ahhoz, hogy a gyerekek kialakult sztereotípiák megerősödjének, kioltódjanak, vagy esetleg újak alakuljanak ki.”<sup>9</sup>

A lányok olvasóvá nevelésének kérdését természetesen nagyban segítheti a tanórán történő értelmező szövegfeldolgozás, az esetleges kérdések, problémák explicitté tétele a feldolgozás során. Ezen kívül alapvetően fontos az olvasóvá nevelésben a már korábban is említett nyelvi kód szem előtt tartása. A (kortárs) gyermek- és ifjúsági irodalom a diákok nyelvi kódját figyelembe véve számos olyan alkotásban bővelkedik, melyek a lányok számára is érdekes női főhősöket vonultatnak fel, segítve ezzel belehelyezkedésüket az olvasmányok világába, megteremtve az olvasási élmény megszületésének lehetőségét.<sup>10</sup> Tanulmányom további részében egy ilyen kortárs (ifjúsági) kisregény főhősnőjének alakját vizsgálom, bemutatva, miért is lenne fontos az, hogy az irodalomtanítás során is minél többféle szerepmintát betöltő női alakokkal találkozzanak a diákok.

\*

Szabó T. Anna 2015-ben megjelent ifjúsági kisregénye, a *Senki madara* szomorú és lázadó mese, ami a női szabadságról szól, ahogy maga az író nő mondta. S valóban, az olvasó a főhősnő Tori alakjában egy szabad, független, önálló szereplővel találkozik – ami üdítő alternatívát jelenthet a megcélzott korosztály (középiskolások) számára. A

8 A hét női archetípusról részletesen beszél TEDx-előadásában Kuser Judit: *Mese a nőkről, akik nem csak várnak*. TEDxEger, 2019. 11. 16. <https://www.youtube.com/watch?v=jziouTv-Sxs0&t=65s> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 06.)

9 Kereszty Orsolya: A társadalmi nemek reprezentációjának vizsgálata tankönyvekben. *Könyv és Nevelés*. 2005/3. 56–67. <http://epa.oszk.hu/01200/01245/00027/kereszty.htm> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 03. 06.)

10 Több ajánlót és recenziót olvashatunk e témában az *Acta Universitatis de Carolo Eszterházy Nominatae Sectio Litterarum* 2019-es, *Kánonok és kultuszok a gyermek- és ifjúsági irodalomban* című lapszámában: Kuser Judit: Időkalandorok ne kíméljenek! Tasnádi, István, Gimesi Dóra, Jeli Viktória, Vészits Andrea: *Időfutár*. *Acta Universitatis...*, 2019/1. 135–139.; Csató Anita: John Green: *Pepírvárosok*. *Acta Universitatis...*, 2019/1. 153–157.; Körömi Gabriella: A templomok nem is olyan uncisik! Berg Judit: *Az őrzők*. *Acta Universitatis...* 2019/1. 161–165.



történetben azonban több szempontból is fontos a női figura. Tori alakjában egy olyan hősnőt ismerünk meg, akinek karaktere, a sztereotip karakterekkel szemben, sokszor tabutémákat feszegetve jelenik meg az olvasó előtt.

A történet csupán két szereplővel dolgozik, az egyik Tori, aki daruból változott csodaszép lánnyá, a másik pedig Tátos, aki a pusztán élő pásztorfiú. A daruból lánnyá változott hős történetével az író egy klasszikus japán mesét elevenít fel és helyez át jellegzetesen magyar környezetbe, a puszták világába. A két kultúra találkozásából harmonikus mesevilág bontakozik ki a mű során. Amennyiben a regénynek az oktatásban történő alkalmazhatóságát vizsgáljuk, a már említett ifjúsági nyelvi kódhasználat mellett pozitívuma a műnek a kibontakozó meseszerű világkép. A mesék világa, a mesék által kínált archetípusok minden korosztályt képesek megszólítani, mindenki megtalálhatja bennük az őket mozgató problémák feloldásához szükséges iránymutatást. Tori és Tátos története – a teljesség igénye nélküli felsorolásban – olyan problémákat érint, mint a szerelem és szabadság határainak feszegetése, a hatalom és birtoklás kérdése a párkapcsolatban, a harmónia megteremtésének lehetősége az életünkben (mely a természet – művészet – párkapcsolatok szintjén is felmerül). Továbbá az elengedés, a veszteséggel való megbirkózás és a magány kérdése (a magány kérdése nemcsak a férfi főhős, Tátos, hanem a női főhős életében is megjelenik, ami szintén újdonságot jelenthet sok kötelező olvasmányhoz képest, amelyek szinte tabuként kezelik a női magány kérdését).

A mese erős líraisága mellett rendkívül olvasmányos a történet elejétől a végéig, a történetészövés módja illeszkedik a megcélzott korosztály nyelvhasználatához. A nyelvi kód, ahogy már korábban is kitértem rá, az irodalomtanítás során rendkívül fontos, hiszen ha túl nagy erőfeszítést jelent a diákok számára a szöveg nyelvi kódjának értelmezése, akkor az esztétikai élmény csorbulni fog, a történetbe való belehelyezkedés pedig csak nehezen vagy egyáltalán nem jön létre. A *Senki madara* a megszólított korosztályt érintő problémákat, mint például az említett szerelem és szabadság határainak feszegetését járja körül, olyan nyelvi kódot használva, amely nyitva hagyja a belehelyezkedés lehetőségét, a szöveg szó szerinti értelmezésének problematikája nem csorbitja a diákok esztétikai élményét, ezért is lehet egy olyan alkotás, ami képes az olvasás élményszerűségét felmutatni a diákok körében. Az ilyen típusú olvasmányokkal való találkozás megteremtheti tehát a diákok számára az élményszerűséget, s elindíthatja őket akár az olvasóvá válás útján is.

Szabó T. Anna kisregénye nemcsak a középiskolásokat érintő problémák és az ifjúsági nyelvhasználatához igazodó nyelvi megformáltság miatt lehet alkalmas mű a középiskolások számára az olvasás élményszerűségének felfedezésére. A kisregény központi alakja, Tori képében a lányok egy olyan modellel találkozhatnak, aki több pozitív archetípus tulajdonságaiból megalkotott karakter, emiatt könnyen szimpátiát

érezhetnek iránta, ezáltal sokkal könnyebb lesz a mű világába belehelyezkedniük a lányoknak.

Torinak már a neve is beszédes, japánul madarat jelent. Már pusztán a név előrevetíti Tori történetét, aki egyrészt vándormadár képében érkezik Magyarországra, másrészt pedig tökéletesen megtestesíti a madár figurájához kapcsolódó szabadság eszméjét. Nemcsak Tori, hanem Tátos neve is beszédes név, akaratlanul is asszociál az olvasó a táltos kifejezésre; továbbá a történet kitér rá, hogy a „tát” igéből ered a neve, ami Tátos „tátott szájú” voltát vetíti előre az olvasóknak. Tori az abszolút szabadsággal, Tátos pedig a „tátottszájúságával”, önállótlanosságával fog új szintet megjeleníteni a tanulók előtt az olvasmányok tipikus sztereotip női és férfi hőseivel szemben. Ahogy korábban is említettem, a nők sokszor sztereotip női tulajdonságokkal rendelkeznek (önállótlanok, gondoskodóak, érzelmesek stb.), azonban ugyanez az általánosított megformáltság igaz a legtöbb férfi hős esetében is (csupán náluk megváltoznak a bemutatott tulajdonságok: általában önállóak, erősek, racionálisak a férfi főszereplők a kötelező olvasmányokban).

Mindkét szereplő megformálásában fontos szerepet játszanak az érzelmek, az érzések, a szenvedély. A különbség a két főhős között azonban az lesz, ahogyan (a sztereotip „elvárásokkal” szemben) a hősök megküzdnek ezekkel az érzésekkel, érzelmekkel, olykor már függőséggel. Tori számára az érzései, a szenvedélyei (ilyen például a művészet, a festészet iránt táplált szerelem) szárnyakat adnak, felszabadítják. Ezzel szemben Tátos az érzései, a szenvedélyei (elsősorban a Tori iránt érzett szerelem formájában nyilvánul ez meg) rabja marad. Tátos számára az érzelmek cellát, rabságot jelentenek, amennyiben egyedül marad velük, Tori számára pedig teret nyitnak, s szabaddá teszik őt. Fontos azt is megemlítenünk, hogy ezek az érzelmek, szenvedélyek milyen forrásból születnek. Tori összes szenvedélye belső teremő folyamat által jön létre. Ilyen privát érzés a Tátos iránt érzett szeretete, de ami ettől is hangsúlyosabb lesz a történetben, az a művészet iránt táplált szenvedélye. A történetben rendkívül szemléletes módon jelenik meg Tori önmagából táplálkozó teremőereje: a lány képeket fest (teljes magányban), amihez az eszköz, az ecset önmaga, a saját hajvége. E kép tökéletesen ábrázolja Tori szenvedélyeinek forrását: önmaga belső világát. E belső világ szerves része az alkotói magány. Tori alkotónőként éltetőerőként éli meg a magányt, ami műalkotásai másik forrása lesz. Tori számára a magány nem börtön, hanem az abszolút művészi szabadság feltétele – amelynek másik feltétele pusztán saját maga. Tori ezáltal önmaga lesz szabadságának forrása, egyfajta önemancipációs folyamat által tud teljes mértékben kiteljesedni, szabad, önálló nővé és művésszé válni. Ezzel szemben Tátos legnagyobb szenvedélye maga Tori, egy másik létező. Tátos teljes egészében birtokolni, szinte már tulajdonává tenni kívánja Torit. Tátos számára a szenvedély nem belső pontból kinövő érzelem, hanem külső függőség, egy másik emberhez kötött

érzés. Ez pedig nem hozhat harmóniát, békét Tátos életébe, szenvedélye rabjává válik, aminek az árát a történet végén megfizeti.

Tori és Tátos karaktere az olvasmányokban megjelenő női és férfimintáknak látszólag ellentmond. Azonban ha figyelembe vesszük azt a nézőpontot, hogy a rejtett tanterv egyik feladata a sztereotípiák elleni küzdelem, akkor fontos, hogy a diákok találkozzanak más szerepeket bemutató karakterekkel is. Tori és Tátos karaktere új színfoltot jelent a diákok számára ismert, sematikus szereplők világában, ami érdekes és üdítő lehet számukra. Ezért is lehet alkalmas a mű – Tori alakján keresztül talán leginkább a lányok körében – arra, hogy elinduljon az olvasóvá nevelés folyamata felé a diák.

\*

Az olvasmányok megválogatásakor fontos kritériuma diákok sajátosságainak figyelembevétele: mind életkor, mind gender, mind nyelvhasználat szempontjából. Fontos, hogy olyan művekkel találkozzanak, melyek világába képesek belehelyezkedni. Az irodalomtanítás során a diákok számára az olvasóvá nevelés így könnyebben megvalósulhatna. Vitathatatlan az is, hogy az olvasóvá nevelés mellett az esztétikummal való találkozás éppoly fontos célkitűzése az oktatásnak. Azonban nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a műalkotások esztétikaiak a szó ősi, görög értelmében is – tehát tapasztalható világot tárnak fel a diákok előtt. Ezáltal az esztétikummal való találkozás nemcsak pusztán esztétikai élményt nyújt a diákok számára, hanem hozzájárul személyiségük fejlődéséhez, érzékenyítésükhöz (pl. sztereotípiák kioltása). Teszi ezt anélkül, hogy didaktikai eszközzé válna. Hiszen ha a műalkotások értelmezésekor meg tudjuk őrizni az egyensúlyt az esztétikai élmény és a műalkotás tapasztalható világában felnyíló modellek között, akkor a diákok számára összhangot teremthetünk az esztétikai és erkölcsi nevelés között. E hangsúlyok megőrzése érdekében azonban fontos, hogy a diákok – fiúk és lányok egyaránt – minél többféle világot, szerepmintát tapasztaljanak meg az olvasmányaikban, melyek valóban (tematikailag és nyelvhasználat tekintetében is) eljutnak hozzájuk. A (kortárs) gyermek- és ifjúsági irodalom számtalan erre alkalmas alkotással rendelkezik, ezek közül Szabó T. Anna *Senki madara* c. kisregénye csak egy, amely megnyithatja az utat a diákok számára afelé, hogy felfedezzék: olvasni nemcsak hasznos, hanem élmény is.



Takács Judit

## A kvének önreprezentációja és identitáskonstrukciója

Az Észak-Norvégiában élő, finn eredetű és balti finn nyelvet beszélő kvén népcsoport identitását eddig elsősorban történelmi vagy kulturális antropológiai aspektusból vizsgálták. Teemu Ryymin tanulmányában<sup>1</sup> a „kvénség” (Kvenness) elemeit keresi, melyeket Smith<sup>2</sup> alapján a következőkben talál meg: önelnevezés, közös hagyományok ismerete és ápolása, másoktól elkülönítő kulturális elemek megléte, közös lakóhely (szülőföld) és közös célok a közösséget érintő kérdésekben. Vizsgálatában Ryymin az 1980-as évektől sorra megjelenő kvén szervezetek identitásépítésben betöltött funkciójára, magam pedig a nyelvnek és a kulturális elemeknek az önreprezentációban és közösségképzésben betöltött szerepére helyezem a hangsúlyt.

Tanulmányomban először a kvének aktuális nyelvpolitikai helyzetét mutatom be, majd revitalizációjuk folyamatát vizsgálom meg a kulturális elemek identitásképző szerepének középpontba állításával. Feltevésem szerint ugyanis nyelvváltozatuk presztízsének tudatos növelése, majd a kvén önálló és később hivatalos kisebbségi nyelvként való elismertetésén kívül az őket másoktól őket elkülönítő kulturális elemek felmutatása alapvetően járult hozzá a Norvégiában jelenleg nemzeti etnikai kisebbségi státuszban élő nép emancipációjához és identitásának megerősödéséhez.

### 1. A norvégiai kvének és anyanyelvük használatának lehetősége

A népről készült (őket elsősorban néprajzi szempontból vizsgáló) monográfia szerint a kvén Észak-Norvégiában élő, nyelvi és történelmi kisebbség, melynek tagjai évszázadok óta élnek az országban, kultúrájuk a finn kultúrán, nyelvük pedig a finn nyelven alapszik.<sup>3</sup> A Finnországból manapság is érkező bevándorlóktól a letelepedés régisége különíti el ezt a kis csoportot. Hyltenstam és Milani<sup>4</sup> szerint kvénnek tekinthetünk

1 Teemu Ryymin: Creating Kvenness: identity building among the Arctic Finns in northern Norway. *Acta Borealia*, 2001. 18. 51–67.

2 Anthony D. Smith: *National Identity*. London, Penguin. 1991. 21.

3 Lassi Saressalo: *Kveenit. Tutkimus erään pohjoisnorjalaisen vähemmistön identiteetistä*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 638. 1996. 15.

4 Kenneth Hyltenstam – Tommaso Milani: *Kvenskans status. Rapport for Kommunal- og regionaldepartementet och Kultur- og kirke departementet i Norge*. 2. 2003.

<https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/kvenskans-status/id105828/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 04. 01.)

minden olyan finn kulturális és nyelvi háttérrel rendelkezőt, aki 1945 előtt érkezett Norvégiába, valamint azok leszármazottait.

A finnektől elkülönülő történelmük az 1600-as években kezdődött. A kvének őseinek számító finn népesség a XVII. századtól eleinte szóróványosan, majd a XIX. század közepétől tömegesen vándorolt észak felé. Kainuu és az akkori észak-finn területek szegényei előbb a Tornio-völgy irányába húzódtak, majd még északabbra, a Jeges-tenger partjára.<sup>5</sup> A különböző források által manapság más-más számadatokkal jellemzett, de 10 000 főnél nagyobb létszámúnak nem feltételezett csoportból<sup>6</sup> legtöbben ma is hagyományos lakóhelyeiken, Norvégia Finnmark és Troms megyéiben (kvénül Finnmarkku és Tromssa) laknak. A finn eredet és a szoros nyelvi kapcsolat ismerete manapság is élénken él a kvének között, de az anyaországgal kezdetektől fogva nem tartottak szoros kapcsolatot.

A kvén nép jelenlegi nyelvpolitikai helyzetének alakulásában az elmúlt századokban két tényező játszott jelentős szerepet. Egyrészt az, hogy ezen az északi, kvének által is lakott területen több népcsoport él, s a beszélők közül sokan nem is két, hanem háromnyelvűek (norvégul, számiul és kvénül is beszélnek valamilyen szinten). Egy nyelvű kvén beszélőről nem tudunk, s bár erről az elmúlt időszakokra vonatkozó vizsgálat nem készült, de a terület nyelvpolitikai adottságait figyelembe véve aligha képzelhető el, hogy valaha is lett volna rá példa. A belső részeken a kvének a számiak közé asszimilálódtak, a szigetek halászfalvaiban a norvég lakossággal olvadt össze az odaérkező kvén népesség, s csupán a partvidéken és a folyók alsó folyásánál maradt meg a kvén kultúra, de az egy nyelvűség ott sem jellemző. Az 1960–70-es években született, manapság középkorú kvének az asszimilációs nyelvpolitika miatt jórészt norvég egy nyelvűként nőttek fel.<sup>7</sup>

A többnyelvű lakosságon belüli nyelvi és etnikai keveredésen kívül a kvéneket az 1800-as évek első évtizedétől csaknem száz éven keresztül zajló asszimilációs politika, ún. norvégizáció is sújtotta. A folyamatban valamilyen mértékben a norvég állam valamennyi ma elismert nemzeti és etnikai kisebbsége érintett volt, de az 1850-től kb. 1950-ig tartó asszimilációs politikát leginkább elszenvető népcsoport a számi, a kvén és a finn, a roma és a romani volt. Ez a folyamat nemcsak az anyanyelvi nyelvhasználatot, annak lehetséges tereit és oktatását korlátozta, hanem a népcsoportokkal szembeni értékítéletet is befolyásolta. Az államnyelvet beszélők a norvégtól eltérő népcsoportokat alsóbbrendűnek tartották, és minden olyan csoporttal szemben asszimilációs

5 Jávorszky Béla: *Észak-Európa kisebbségei*. Budapest, Magvető Kiadó. 1991. 54.

6 Kainun Istitutti: Kainun kielen grammatikki: Kielen ittenäisyden symboli. <http://www.kvensk institutt.no/2014/12/kainun-kielen-grammatikki-kielen-ittenaisyden-symboli/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 04. 01.)

7 M. Bodrogi Enikő: *Az elvesztett népköltészet nyomában. A kvének és a torniovölgyiek helyzete*. In: Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és nyelv*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2010. 462.

politikát folytattak, amelyeknek az életmódja, kultúrája, nyelve valamilyen mértékben eltért a norvég kultúrától és szokásoktól.<sup>8</sup> A norvégizáció során az államnyelv a kvénnel szemben „gyilkos nyelv”-ként jelent meg. Az anyanyelv tanulásának, gyakorlásának és használatának joga alapvető emberi jog,<sup>9</sup> s a kvének esetében a norvégizáció miatt ez a jog sokáig csorbát szenvedett.

A kvéneket azonban a számiktól, a roma és romani népességtől eltérően kétszerelesen is sújtotta a megbélyegzés és a hátrányos nyelvi megkülönböztetés, Tove Skutnabb-Kangas terminusával<sup>10</sup> a lingvicizmus. Egyrészt szembesültek a norvég államnyelvnek az általuk beszélt nyelvvaltozattal szembeni magasabb presztízsével, másrészt pedig a nyelvüknek a finnországi finntól való eltéréseit is megtapasztalhatták. Különösen látványos volt ez számukra az 1980-as évektől kezdődő finn nyelvű oktatás bevezetése után, mikor is a kvéneket finnül, finn tankönyvekből akarták „anyanyelvi oktatásban” részesíteni. Nyelvvaltozatuk azonban ekkorra már csaknem 300 éve fejlődött a finntól elkülönülve, más nyelvi hatásoknak volt kitéve, mint a finnországi finn nyelv, nem érintette a finn nyelvújítás sem: viszonyuk a mai magyar köznyelv és a csángó nyelvjárás viszonyához hasonló.

A megbélyegzés és az államnyelven történő oktatás okozta beszélőszám-csökkenés olyan nagymértékű volt, hogy bár Norvégia az 1960-as évektől fokozatosan megváltoztatta kisebbségi politikáját, az még így is a kvén népcsoport lassú asszimilációjához vezetett, s jelentősen rányomta bélyegét a nép saját nyelvéhez való viszonyulására, annak szélsőségesen negatív értékelésére.<sup>11</sup>

## **2. A nyelv mint közösségi emancipációs eszköz**

Bár az etnikai ébredés első jelei már a 70-es években megjelentek, Molnár Bodrogi Enikő még a 90-es évek kisebbségi sajtójának anyagát<sup>12</sup> vizsgálva is azt állapítja meg, hogy a nyelvi megbélyegzés és saját nyelvvaltozatuk lebecsülése a kis balti finn népek között igen sokáig jellemző volt. Közülük elsőként a svédországi Tornio-völgyében

8 Szilvási Zsuzsanna: *Nyelvpolitika és kisebbségi nyelvek Norvégiában – különös tekintettel a számi kisebbségre*. PhD-értekezés. Pécsi Tudományegyetem, Nyelvtudományi Doktori iskola, Alkalmazott Nyelvészeti Program, Pécs, 2012. 57.

9 Tove Skutnabb-Kangas: Nyelvi sokféleség, emberi jogok és a „szabad piac”. *Fundamentum* 1998/1–2. 7–25.

10 Tove Skutnabb-Kangas: *Multilingualism and the Education of Minority Children*. In: Skutnabb-Kangas, Tove – Cummins, Jim (eds.): *Minority education: from shame to struggle*. Clevedon. Multilingual Matters. 1988. 9–44.

11 Jávorszky: *Észak-Európa kisebbségei*. 64.

12 M. Bodrogi Enikő: Kieli-iteologioita vähemmistöavisissa. (Language ideologies in minority-language journals). *Virittäjä* 2015/119. 525–558.



lakó, meänkielit beszélő (szintén finn eredetű nyelvet beszélő, de a finnektől etnikailag már szintén évszázadok óta elkülönült) csoport ébredt öntudatra, s a számik korai példája mellett az ő fellépésük is jelentősen segítette a nagy szétszórtságban élő, öntudatában és létszámában jelentősen megtépzott kvének magára találását.

Teemu Ryymin<sup>13</sup> az 1980-as évekből több olyan norvégiai jelenséget is kiemel, amely szerepet játszhatott a kvének identitásának megerősítésében és (ezzel összefüggésben) revitalizációjuk beindulásában. Egyrészt az 1960-as években indultak és később egyre erősebbé váltak a számik részéről azok a függetlenségi mozgalmak, melyek elsőként szálltak szembe a norvég nyelvpolitika asszimilációs törekvéseivel, másrészt pedig az új finnországi bevándorlókkal szemben a kvének finn eredetű, de régebben az országban élő és egységes csoportként tudták magukat megjeleníteni. Végül pedig Ryymin az ebben az időben egyre nagyobb számban megjelenő finn és számi szervezetek hatását is hangsúlyozza, amik a kvének számára fontos mintaként szolgálhattak.

Míg a kvén előtt induló számi revitalizációt alapjaiban határozta meg a számi nyelvjárásoknak az a jellegzetessége, hogy csak az egymással érintkező nyelvjárások között van kölcsönös érthetőség, azaz kezdetektől fogva a kulturális és nemzeti egység hangsúlyozása a legfőbb revitalizációs eszközük (létrejött a Számi Parlament, közös zászlót és himnuszt alkottak, s a csupán dallamra építő, szöveget nélkülöző joikák is a nép kulturális egységét erősítik), addig a kvén revitalizáció máig erősen nyelvközpontú, a közösen birtokolt nyelvet tették szimbolikussá és a csoportidentitásuk alapjává. A kvének identitásuk és önazonosságuk egyértelmű jeleként tekintenek a nyelvükre. Ez szolgál az egyik legerőteljesebb kulturális elkülönítő jegyként a velük egy területen élő norvégokkal és számikkal szemben is.

A kvéneklakta területeken gyakori diglosszia és a régebben jellemző háromnyelvűség miatt azonban az etnikai és nemzeti identitás még részben sem azonosítható a nyelvi identitással, a nyelvközpontú revitalizáció ezért is tűnik kevésbé hatékonynak, mint más balti finn nép (pl. a Tornio-völgyben beszélt meänkieli) esetében. Sőt a nyelvtudás az anyanyelvi nyelvhasználat visszaszorulása miatt mára kevésbé jelentős elemévé vált az etnikai identitásnak, hiszen ahogy az eddig egyetlen kifejezetten a kvénre vonatkozó vitalitásvizsgálatból, az ELDIA-projektből<sup>14</sup> kiderült, a legtöbb magát kvénnek valló nem vagy alig beszéli ezt a szimbolikussá emelt nyelvet. Az önreprezentáció felmutatásakor a saját nyelven kívül tehát igen nagy hangsúlyt kell az identitás kulturális elemeinek felmutatására és megerősítésére fektetni.

---

13 Ryymin: *Creating Kvenness*...62. 62.

14 <http://www.eldia-project.org> (Utolsó letöltés: 2020. 04. 01.)

### 3. Az identitáskonstrukció lépései és elemei

Anthony Smith szerint<sup>15</sup> egy csoport identitása a következő tényezőkkel jellemezhető: a közös név és a csoportidentitás megléte, a közös hagyományok megléte és ápolása, más csoportoktól elkülönítő kulturális elemek, közös lakóhely (szülőföld) és közös célok a közösséget érintő kérdésekben. Ezeket a kvének kapcsán áttekintve azt láthatjuk, hogy körükben az 1980-as évektől kezdve egyre hangsúlyosabb a csoportidentitás ezen elemeinek építése. A kvének a revitalizációban központi szerepet betöltő szereplőik aktív részvételével egyre intenzívebben és egyre több fórumon igyekeznek magukat önálló népként felmutatni Norvégiában és külföldön is.

A közös név mint az összetartozás jelképe a közösségi identitás kialakításakor sarkalatos kérdés. A *mi* elkülönítése a *ti*-től a közösségformálás alapvető performatív gesztusa, a kvének esetében azonban nehezen alakult ki egységes álláspont az endonimáról. Eira Söderholm (a kvén grammatika megalkotója és a nyelv sztenderdizációjának vezéralakja) a kvének tragédiájának nevezi, hogy nincs saját, közös gyökerű nevük.<sup>16</sup> A népcsoport gyakori önelnevezése a *kainulainen*, amit gyakran a *kvääni*-vel szinonimaként használnak.<sup>17</sup> Az sem egyértelmű, ahogy mások nevezik a népet: párhuzamos használatú a *kven*, a *finne* és a *finskaetta*, de a kisebbség egyes csoportjai a finn bevándorlók leszármazottai (*etterkommere av finske innvandrere*) megnevezést támogatnák leginkább.<sup>18</sup>

A kvén revitalizáció első lépései közé tartozott, hogy 1983-ban Pyssyjokiban beindult a kvén nyelvű oktatás (addig ugyanis a kvén gyerekek is anyanyelvük helyett norvégul, később finn nyelven tanultak). A nyelvhez és a néphez két hivatalos ünnepnap is kapcsolódik Norvégiában: 2005. április 26-án ismerték el a kvént önálló nyelvként, ennek állít emléket a kvén nyelv napja, március 16-a pedig a kvén nép napja (*Kväänikansan päivä*) Norvégiában. Ezeken a napokon felvonják a kvének 2017-ben hivatalossá vált, kék alapon sárga és piros mintás zászlaját.<sup>19</sup>

A kvének számára a közös történelem a finnországi gyökök ismeretét, a finn származás tudatát jelenti. Életmódjuk (főleg kezdetben) igen hasonló volt a finnekéhez. Lassi Saressalo<sup>20</sup> a kvén kultúra egyik alappillereként nevezi meg a szauna fontosságát. A szauna valójában nem finn találmány, de talán az egyik legismertebb finn jelenség, s alighanem az egyetlen finn eredetű jövevényszó a világ nyelveiben, jelentősége,

15 Smith: *National Identity*. 21.

16 Eira Söderholm: Kveenien etnisiteetin ongelma. *Sananjalka* 1996/38. 234.

17 Erről ld. részletesen Takács Judit: A kvén mai nyelvpolitikai helyzetéről. *Folia Uralica Debrece-niensia* 22, 2015. 255–278.

18 <http://www.kvensk institutt.no/kvener/kven-og-kainulainen/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 04. 01.)

19 Forrás: Wikimedia Commons / Hosmich / CC BY-SA 3.0 (Utolsó letöltés ideje: 2020. 04. 01.)

20 Saressalo: *Kveenit...* 226–251.

a finn hagyományokhoz kötődése vitathatatlan. A gőzfürdő kedvelését más források is fontosnak tartották kiemelni. Sommerfelt, Finnmark megye 1787–1800 közötti főispánja, így jellemezte őket: „Elsősorban erdőirtásban, lazacfogásban és vadászatban jeleskedtek. Könnyű felfogásúak, ügyes földművelők, főleg lovat, tehenet és aprójószágot tartanak. A földet mindenütt megművelik, ahol ezt az időjárás engedi. [...] Tisztaág szeretők, a férfiak és nők az oroszokhoz hasonlóan kedvelik a meleg fürdőt.”<sup>21</sup>

A jellemzésnek a munkára vonatkozó része a kvéneknek még a XVIII. század végén is erősen a finnekhez hasonló életmódjára utal. Ez kezdetektől fogva szorosan kapcsolódott a halászatához és a tengerhez is, legtöbbjük a második világháborúig halászatból élt,<sup>22</sup> de sokuk megélhetése kapcsolódott a fakitermeléséhez és feldolgozáshoz is. A finn népcsoportból kivált, finn eredetű nyelvet beszélő, azokhoz hasonló életmódot élő és munkát végző emberek finnektől való elkülönülése nem volt egyszerű. Nyelvük egyértelműen elkülönítette őket a norvégoktól, életmódjuk és foglalkozásuk a számiktól, de hogyan különítsék el magukat a finnektől?

Saressalo<sup>23</sup> szerint a kvének a mezőgazdaság megújítóiként tekintettek magukra, akikre a kemény munkavégzés, szigorú munkamorál és az új foglalkozásokhoz való alkalmazkodás jellemző. Életmódjukat és a kvén történelmet mutatja be a Ruija kvenmuseum (Észak-norvégiai Kvén Múzeum). Ez a Varanger Múzeum vadsői részlegének kiállítása, mely a kvén történelem legfontosabb (sőt valójában egyetlen) bemutatkozási helyének számít. Az egyszerű faépületekben hagyományos kvén lakószobát alakítottak ki, az udvaron pedig istállók és kovácsműhely, valamint az elmaradhatatlan szaunaépület mutatja be a kvén életmód elemeit. Az életmód és a tárgyi emlékek megismerésében sokat köszönhetünk Samuli Paulaharjunak. A rajztanár végzettségű Paulaharju 1900 és 1940 között csaknem minden nyáron az északnorvég területeken, többek közt a kvének lakóhelyein is gyűjtött folklóranyagot. Az ő gyűjteménye, feljegyzései alapján ismerjük a nép múlt század eleji életmódját, öltözködését, szokásait. Róluk készített fotói a Kvén Intézet kiállításán tekinthetők meg, összegyűjtött anyaga pedig monográfia formájában is megjelent: a kötet címében észak-norvégiai finneként utal a kvénekre.<sup>24</sup>

A kvének kezdetben Norvégia északi fjordos partvonalára mentén, az ország Finnmark és Troms megyéiben (kvénül Finnmarkku és Tromssa) telepedtek le (előbbi elnevezése utal lakói származására). Ma már csak Porsanki településszövetség Pyssyjoki

21 Jávorszky: *Észak-Európa kisebbségei*. 53.

22 Leena Huss – Anna-Riitta Lindgren: *Monikielinen Skandinavia*. In: Marjut Johansson – Riitta Pyykkö (toim.): *Monikielinen Eurooppa. Kielipolitiikka ja käytäntöä*. Helsinki, Gaudeamus, 2005. 268–69.

23 Saressalo: *Kveenit...* 226–251.

24 Samuli Paulaharju: *Ruijan suomalaisia*. Helsinki, 1928.

nevű falvában (norvégul Børselv) élnek viszonylag zárt tömbben a kvének.<sup>25</sup> Ezt a helyet tekintik központjuknak, „fővárosuknak”, itt jött létre az első norvégiai kvén egyesület (Ruijan Kveeniliitto) és később a Kvén Intézet is (Kainun Institutti). Ez az épület a kvének egyik legfontosabb szimbolikus helye, közösségi, kulturális programok színhelye és revitalizációhoz kötődő rendezvények (pl. a nyelvi fészek) székhelye is. Az országban egyedül ezen a településen érhető el az anyanyelvű oktatás, több szempontból is szimbolikus tehát ez a tér és a terület.

Az identitáskonstrukció fontos eleme, hogy – bár történeti bizonyítékok nem támasztják alá a meglétét – a kvének az 1880–1920 közötti öltözködési szokásaik alapján a kilencvenes években népviseletet rekonstruáltak etnikai összetartozásuk erősítésére<sup>26</sup>, amely szintén megtekinthető a Ruija kvenmuseumban, illetve fotó érhető el róla a Kvén Intézet honlapján is.<sup>27</sup>

A hagyományos kvén életmód és a kvéneket érintő kérdések bemutatására törekednek az egyre gyakrabban anyanyelven megjelenő modern kvén irodalom művei. Norvégul ír Idar Kristiansen, Hans Kristian Eriksen és Bente Pedersen. Az első kvén nyelvű regény 2004-ben jelent meg Alf Nilsen-Børsskog tollából. A *Kuosuvaaran takana* (A Kuosuvaara mögött) című regény egy trilógia első része. 2008-ban készült el a sorozat második kötete, melynek címe *Aittiruto*. Agnes Eriksen 2 gyermekkönyvet is írt kvén nyelven, melyek 2011-ben jelentek meg.

A számos népzenei játszó együttesen kívül már kvén nyelvű pop- és rapegyüttes is létezik. Ezeknek több fontos kulturális esemény is ad megjelenési lehetőséget. *Uuet laulut* [Új énekek] a címe annak a zenei projektnek, mely a kisebbségi nyelvek iránt érdeklődő fiatalokat szólítja meg. A rendezvényt először 2007-ben szervezték meg Porsankiban. Közösségépítő és identitás erősítő szerepe miatt kiemelendő az először 2008 júliusában megszervezett Kippari fesztivál. Ezen a háromnapos rendezvényen, amely kiállítás, vásár és könnyűzenei koncertek sorozata is egyben, számos kvén nyelvű előadás és kulturális esemény zajlik, a kvéneknek ekkor van lehetőségük arra is, hogy anyanyelvükön tartott istentiszteleten vegyenek részt.

25 M. Bodrogi Enikő. *Nyelvi jogok Norvégiában*. In: Bereczki András – Csepregi Márta – Klima László (szerk.): *Urálisztikai Tanulmányok 18. Ünnepi írások Havas Ferenc tiszteletére*. Budapest, ELTE Finnugor Tanszék, 2008. 94–109.

26 Anna Kaisa Räisänen – Niina Kunnas: *The Kven language: An Over-view of a Language in Context*. In: Johanna Laakso (ed.), *Working Papers in European Language Diversity Working Papers in European Language Diversity 15*. Research Consortium ELDIA, Mainz – Helsinki – Wien – Tartu – Maribor, 2012. 6.

27 <http://www.kvenskinstittut.no/kvener/kvendrakta/> (Utolsó letöltés ideje: 2020. 04. 01.)

#### 4. A további feladatok

Ha a revitalizáció kezdetének Terje Aronsen 1983-ban elkezdett kvénnyelv-oktatását tartjuk, azt látjuk, hogy az azóta eltelt körülbelül 40 évben sikerült a nyelv megbélyegzett státusát ellenkezőjére fordítani. A kvén egyike Norvégia öt hivatalos kisebbségi nyelvének, helyneveiket törvény védi, nyelvi fészket hoztak létre, nyelvüknek alapfokú és felsőfokú oktatása, segédanyagai és tankönyvei vannak. Bár korlátozottan elérhető, de van rádióadásuk, havonta megjelenő (részben kvén nyelvű) folyóiratuk, kultúrájuknak számos megjelenési lehetősége van és egyre több helyen vannak jelen az online térben is. Mi lehet e közösség számára a közös cél a továbbiakban? Milyen további feladatok állhatnak a magukat kvénnek nevező kis nép előtt?

Láthatjuk, hogy a revitalizáció eredményeképpen a nyelv presztízse magas, a nép önreprezentációja széles körű, ám a nyelvtudás szintje továbbra is igen alacsony. Sötét képet festenek a nyelv jövőjéről az ELDIA-projekt során a nyelvet beszélőktől kapott válaszok is: a legtöbb kvénül (is) beszélő anyanyelve ugyanis a norvég volt. Véleményem szerint ennek a maroknyi népnek legfőbb célja és az identitásépítés következő fázisa az kellene hogy legyen, hogy visszaállítsa a generációközi nyelvtadás természetes folyamatát. Hiába ugyanis a népcsoport erőteljes jelenléte az online médiában, ha a beszélők nagy része idős, s ezeket a felületeket nem használja, a nyelvet tanuló gyermekek és fiatalok pedig nem az idős beszélőktől, szüleiktől, nagyszüleiktől, „természetes módon”, hanem a revitalizáció céljára kialakított nyelvi fészkekben, szabályozott és némileg mesterséges körülmények között tanulják meg a nyelvet. Hasonlóan gondolkodnak az ELDIA-projektben megkérdezett kvének is, akiknek attitűdje ugyan a felmérés idején pozitív volt anyanyelvükkel szemben, mégsem látták megnyugtatónak sem a nyelv, sem a kvén közösség jövőbeli esélyeit.

## Szerzőink

Békés Vera, az MTA BTK Filozófiai Intézetének emeritus kutatója; vebekes@gmail.com)

Csató Anita, EKE, Neveléstudományi Doktori Iskola, PhD-hallgató; csato.anita@uni-eszterhazy.hu

Darida Veronika, ELTE, Művészetelméleti és Médiakutatási Intézet, egyetemi docens; darida.veronika@btk.elte.hu

Deczki Sarolta, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézet, tudományos munkatárs, sarolt@gmail.com

Dergez-Rippl Dóra, Pécsi Tudományegyetem, KPVK, egyetemi adjunktus; ripdor@gmail.com; rippl.dora@pte.hu

Horváth Eszter, horveszt@yahoo.fr)

Kaló Krisztina, EKE, BMK, Anglisztika és Amerikanisztika Intézet, egyetemi docens; kalo.krisztina@uni-eszterhazy.hu

Kicsák Lóránt, EKE, BMK, Filozófia Tanszék, egyetemi docens; kicsak.lorant@uni-eszterhazy.hu

Kusper Judit, EKE BMK, Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, egyetemi docens; kusper.judit@uni-eszterhazy.hu

Marosán Bence Péter, BGE, Nemzetközi Kapcsolatok Tanszék, egyetemi adjunktus, anwesenheit@yahoo.de

Moklovsky Réka, DE, Humán Tudományok Doktori Iskola, Modern Filozófia Doktori Program; mokireka@gmail.com

Nemes László, Semmelweis Egyetem, Magatartástudományi Intézet, egyetemi adjunktus; nemeslal@hotmail.com

Strickland-Pajtok Ágnes, EKE BMK, Mozgóképművészeti és Kommunikációs Tanszék, egyetemi docens; strickland-pajtok.agnes@uni-eszterhazy.hu

Széplaky Gerda, EKE, BMK, Vizualis Művészeti Intézet, egyetemi docens; szeplaki.gerda@uni-eszterhazy.hu

Szücs László Gergely, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, posztdoktori kutató; szucslasz2012@gmail.com

Takács Ádám, ELTE, BTK, Történeti Intézet, Atelier, egyetemi docens, takacsadam@hotmail.com

Takács Judit, EKE BMK, Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, egyetemi docens; takacs.judit@uni-eszterhazy.hu

Tarnóc András, EKE, BMK, Anglisztika és Amerikanisztika Intézet, főiskolai tanár; tarnoc.andras@uni-eszterhazy.hu

Ullmann Tamás, ELTE, BTK, Filozófia Intézet, egyetemi tanár, tamasullmann@gmail.com

Vermes Katalin, EKE BMK, Filozófia Tanszék, egyetemi docens, katalinvermes1@gmail.com



Az Eszterházy Károly Egyetem Performativitás Interdiszciplináris Kutatócsoportja Emancipáció címmel szervezett konferenciát 2020 elején. A konferencia előadásainak írott változatait tartja kezében az olvasó. Az előadások és az itt közölt tanulmányok szépen teljesítették a konferenciafelhívásban megfogalmazott célunkat, s valóban olyan írások születtek, melyek az emancipáció filozófiai, szociológiai, történelmi, jogi, pszichológiai, pedagógiai, művészeti, irodalmi szempontú megközelítését és áttekintését adják, feltérképeznek jelenkori kihívásokat, sikeres társadalmi gyakorlatokat éppúgy, mint kudarcokat. Az elméleti és történeti áttekintések mellett jelentős egyedi kezdeményezéseket és eseményeket is bemutatnak az európai és nem európai társadalmi-kulturális élet területeiről.